INITIATION A L'ISLAM

VIII

TOR ANDRAE

# LES ORIGINES DE L'ISLAM

## ET LE

# CHRISTIANISME

*traduit de l'Allemand par*

**Jules ROCHE**

LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, RUE SAINT-SULPICE, PARIS VI^e^
1955

# PRÉFACE DU TRADUCTEUR

*La traduction française, parue en* 1945, *de l'ouvrage de Tor ANDRAE,* MAHOMET, sa vie, sa doctrine, *a fait connaître au public français l'essentiel des idées de l'auteur sur le problème de l'Islam. Dans la présente traduction le lecteur trouvera quelques détails sur ce que l'auteur avait brièvement indiqué : « Les matériaux employés par le Prophète pour édifier son monde spirituel proviennent du Christianisme et du Judaïsme » (p.* 82*).*

*Tor Andrae a fort justement indiqué la place prédominante qu'il fallait donner à la personnalité de Mahomet à son expérience religieuse dans la naissance de l'Islam. Mais quelle que soit l'originalité d'un initiateur de religion, il est bien forcé de se servir de notions accessibles à son auditoire. De même que l'on peut suivre dans le vocabulaire d'un auteur l'évolution des mots et de la langue, on suit à travers l'histoire les conceptions religieuses entrées dans de nouvelles combinaisons. Une histoire comparée des religions, trop loin des complexités de la vie humaine, s'est décriée par les exagérations de l'esprit de système. Il est cependant licite de rechercher l'origine des matériaux mis en œuvre et leur emploi dans des constructions passées ou contemporaines. On lira avec grand intérêt le tableau que Tor Andrae trace du monde dans lequel Mahomet est apparu. Ce qu'il dit du Christianisme oriental dont Mahomet a pu avoir connaissance, sans doute par tradition orale, justifie ce qu'il écrivait : « L'ar-* » *deur des polémistes chrétiens serait quelque peu refroidie,* » *s'ils savaient que les peintures du Paradis, dans le* » *Coran, sont inspirées de celles des prédicateurs chrétiens* » *de Syrie » (p.* 87*).*

*C'est qu'en effet un Chrétien occidental du XX*e *siècle, habitué à la Bible canonique, éprouve quelque étonnement devant l'idée que se fait Mahomet de l'histoire biblique en général et du Christianisme en particulier. En dehors*

*des spécialistes de l'histoire biblique, on ne se rend pas compte de l'influence des traditions extracanoniques sur la piété chrétienne en général et la piété orientale en particulier. Saint Jérôme parlait des* deliramenta Apocryphorum. *L'abbé Boulanger écrit : « les détails que » contiennent les Evangiles Apocryphes sont des détails » romanesques où la puérilité se mêle à l'indécence »* (Manuel d'Apologétique, *Lyon* 1939, *p.* 200).

*Cette rencontre avec le Christianisme oriental du VII^e siècle ne doit pas être sans faire réfléchir les Chrétiens sur ce que l'histoire du Christianisme contient de trop humain.*

*Jules ROCHE,*
Lecteur de français à la
Faculté de Théologie d'Ankara.

NOTA. — Le présent ouvrage a paru sous le titre : *Der Ursprung des Islams und das Cristentum* dans la Revue intitulée : *Kyrkohistorisk Azsskrift* (1923-5). La pagination conservée dans la marge de gauche de la traduction est celle de l'édition allemande originale.

# LES ORIGINES DE L'ISLAM ET LE CHRISTIANISME

p. 149 Dans la seconde partie de sa réédition de l'*Histoire du Coran* de Nöldeke [1], dont les additions ont rendu grand service à la science de l'Islam, Friedrich Schwally a laissé comme testament à ses collègues l'invitation à consacrer aux éléments chrétiens du Coran « une nouvelle étude générale et approfondie ». Le travail de K. F. Gerok aurait bien dû être remplacé depuis longtemps, comme il le fait remarquer à juste titre.

La présente étude n'a en aucune manière la prétention de vouloir présenter cette nouvelle étude approfondie de toute la question du Christianisme dans le Coran. Pour donner une telle étude, il faudrait d'abord s'acquitter de très vastes travaux préparatoires. Il faudrait demander en premier lieu une nouvelle « théologie du Coran » [2], qui devrait satisfaire aux exigences de la méthode moderne de l'histoire des religions dans l'analyse du contenu des idées religieuses. Ensuite il faudrait une étude très poussée de toute la langue théologique du Coran comparée à la langue religieuse des Eglises chrétiennes contemporaines en Syrie et en Abyssinie.

Ici la question sera attaquée du point de vue de l'histoire des idées, et l'on va tenter d'offrir à des recherches futures quelques lignes directrices après lesquelles j'espère que toute la question approchera de sa solution.

p. 150 Depuis que Sprenger a établi son importante thèse de l'accord entre la doctrine coranique de la révélation et l'Elxaïsme, on trouve, chez presque tous les savants qui accordent quelque attention à l'influence du Christianisme sur le monde des idées religieuses de Mahomet,

p. 149 1. *Geschichte des Qorans*, Leipzig 1919, p. 209.

2. Ce que nous possédons de meilleur concernant la théologie du Coran se trouve encore et toujours dans la seconde partie du *Muhammed* de H. Grimme.

la conviction que ce Christianisme doit être en quelque sorte une forme de l'Ebionisme. Ainsi Harnack [1] croit pouvoir poser en fait que « le Christianisme byzantin », comme les confessions de foi, le culte, la politique et la discipline des patriarcats orientaux, « doit rester complètement hors de considération sous ce rapport ». « L'Islam est une transformation du Judéo-Christianisme gnostique, déjà « lui-même transformation de la religion juive sur le sol de l'Arabie » [2]. D'une manière aussi décisive, les sectes judéo-chrétiennes, en particulier l'Elxaïsme, passent pour avoir fourni des modèles à Mahomet aussi bien que le Christianisme, chez Sayous [3], Uhlhorn [4], Bestmann [5] et H. P. Smith [6]. Le premier, Wellhausen, qui avait une vue plus pénétrante que ses prédécesseurs de la profondeur et de l'étendue de l'influence du Christianisme sur le plus ancien Islam, fait dériver les éléments chrétiens de l'ascèse chrétienne — c'est ainsi qu'il comprend les « Hanif » de Sprenger ; — et il souligne que le Christianisme en question ici ne peut être que le Monophysisme, nestorien ou judéo-chrétien [7]. M. Hartmann [8] a mis nettement en relief le caractère hétérogène du Christianisme avec lequel Mahomet a été en contact. « Christianisme » était en Arabie un nom collectif pour des doctrines très diverses. « On peut facilement y pêcher en « eau trouble ». Le Christianisme se trouve effectivement dans le Coran, mais sous « une forme extrême des deux natures », qui « reconnaît une séparation complète du » Christ physique et du Christ spirituel et ne conserve » la naissance surnaturelle que comme signe de son » caractère extraordinaire ».

Les tentatives de dériver de quelque secte chrétienne homogène les influences chrétiennes sur l'enseignement de Mahomet sont vouées à l'insuccès. Que l'Ebionisme
P. 151 ne puisse recevoir l'attribution de tout ce qui dans le Coran n'est ni juif ni arabe, cela devient évident si l'on

P. 150
1. *Dogmengeschichte*, II, 553.
2. *Dogmengeschichte*, II, 557.
3. *Jésus-Christ d'après Mahomet* (Paris 1880), p. 84.
4. P. R. E. 3, *Ebioniten*.
5. *Der Ursprung des Katholischen Christentums und des Islams* (1884).
6. *The Bible and Islam* (1898), p. 314 ss.
7. *Reste arabischen Heidentums*, p. 232.
8. *Der islamische Orient*, II, 53.

considère les indices que Harnack [1] souligne comme des accords particulièrement décisifs entre Elxaïsme et Coran. On ne peut pas affirmer sûrement qu'Elxaï ait défendu dans la *Critique de l'Ascèse* une conception adoucie et différente du Judéo-Christianisme de l'époque. L'interdiction d'user de la viande était en tout cas maintenue en vigueur par quelques Elxaïstes [2]. D'après Epiphane, *Haer.*, XIX, 1, il tenait le mariage non seulement pour licite, mais bien plus pour prescrit — il « tuait la virginité » [3] —; mais ce point de vue, celui du vrai Judaïsme qui, à cause du célibat, dirigeait de mordantes attaques contre le Christianisme [4], n'est une nouveauté ni dans les sectes judéo-chrétiennes [5], ni dans les sectes baptistes syncrétistes ; il pouvait être aussi bien parvenu à Mahomet par les Églises de la Syrie orientale, où dès une époque reculée la virginité avait été méprisée et le devoir du mariage énergiquement soutenu [6]. En tout cas, au moins dans la période primitive, la position de Mahomet à l'égard de l'ascèse est toute différente de celle du Judéo-Christianisme. L'ascèse ébionite est ritualiste, elle consiste dans le respect de commandements précis ; l'ascèse de Mahomet est d'espèce religieuse et morale : c'est une intime libération du monde ; c'est le point de vue d'une piété influencée par le monachisme, mais qui n'a pas été dominant par exemple dans l'Eglise de la Syrie
P. 152 orientale [7]. Le rite musulman des ablutions, introduit seulement à Médine, a très peu d'éléments communs avec le baptême ébionite, mais davantage avec les ablutions juives. La direction de la prière n'était au

P. 151 1. *Dogmengeschichte*, II, 536.

2. Epiphane, *Haer.*, LIII. Cf. Brandt, *Elchasai* (Leipzig, 1912), 111.

3. Les Sabéens, en Babylonie, qui en tout cas se réclamaient d'Elxai, paraissent avoir maintenu la prohibition du mariage, du vin, de la viande. *Fihrist*, éd. Flügel, 328 (cf. 340). A cause de cette notice, P. Alfaric, *Les Ecritures manichéennes* (Paris, 1919), veut expliquer la donnée d'*Haer*, XIX, 1 par un malentendu d'Epiphane.

4. Aphraates, *Hom.*, XVIII, 1, 5, 9. (Texte und Unters. III : 3/4, 290, 295, 297).

5. Epiphane, éd. Dindorf, 91, 15. Achelis, *Die syrische Didaskalia*, Texte und Unters. N. F., X, 363.

6. Chez les Mandéens, le mariage est un devoir religieux. W. Brandt, *Die Religion der Mandäer* (Amsterdam 1915), 30.

7. Achelis, *Die syrische Didaskalia*, 313.

début certainement pas Jérusalem [1] ; la qibla vers la ville sainte a été introduite seulement par Mahomet à Médine, et comme une concession aux Juifs. Ce qui reste le plus vraisemblable, quand on compare le peu que nous savons des plus anciennes pratiques rituelles de Mahomet, c'est que la primitive direction de la prière était celle des Chrétiens en général, vers l'Est.

Un fait plus important encore, c'est que les éléments chrétiens du Coran, qui sont revendiqués à juste titre comme tels, ne peuvent pas être considérés comme des emprunts au Judéo-Christianisme. C'est déjà le cas pour le leitmotiv de la prédication coranique, la prédiction du Jugement prochain, qui dépend sûrement de la piété chrétienne, comme Wellhausen l'a reconnu. Il va de soi que l'idée du Jugement ne fait pas défaut dans l'Ebionisme (cf. par ex. *Clem. Rec.*, I, 24) — ce serait inimaginable — ; mais elle est très loin d'avoir conquis dans la prédication ébionite une position aussi éminente que chez Mahomet, où l'attitude de la vigilance, comme celle des serviteurs qui attendent leur maître, donne la note fondamentale de la piété. Et quand il arrive, comme c'est le cas chez Elxaï, que des idées eschatologiques passent au premier plan, ces idées sont apocalyptiques [2]. Mais il est très caractéristique pour Mahomet qu'on ne peut rien remarquer chez lui du tempérament et des soucis des apocalypticiens. Il se déclare nettement hostile à la recherche apocalyptique.

Dans les manifestations pratiques de la religion de
P. 153 Mahomet, les veilles jouent un rôle aussi éminent que la prédiction du Jugement dans sa doctrine. Nous ne savons pas si cette manière de prier était aussi pratiquée dans les cercles judéo-chrétiens ; ce n'était vraisemblablement pas le cas. Mais nous connaissons des Eglises chrétiennes où les veilles étaient l'exercice pieux plus

P. 152 1. A. J. Wensinck, *Mohamed en de Joden te Medina* (Leiden 1908), 110. Déjà Buhl, *Mohammeds liv* (Kopenhagen 1903), 212, a démontré que la Sourate II, 138 présente l'introduction de la qibla juive comme une innovation qui fut une tentation pour beaucoup de Musulmans. De même la teneur des versets suivants prouve nettement que la nouvelle qibla vers la Ka'aba, dérivant d'ailleurs de la *millat 'Ibrahim*, était tout à fait nouvelle.

2. Cf. Hippolyte, *Philos.*, IX, 16, de la guerre contre les anges athées du Nord qui doivent être battus après trois ans. C'est seulement un des moments préparatoires du grand drame du jugement qui est précisé ici apocalyptiquement.

particulièrement agréable à Dieu, tout à fait comme pour Mahomet.

Mais comme d'un autre côté il est établi que la doctrine de Mahomet sur la révélation montre des points de contact avec la doctrine judéo-chrétienne du cycle prophétique et des « Prophètes de la Vérité », contacts qui ne peuvent pas être fortuits, nous sommes donc amenés à la conclusion que Mahomet doit avoir reçu des enseignements de l'Ebionisme, mais que cependant il n'a reçu ni de lui, ni de la seule secte baptiste que nous connaissions, tout ce qu'il a emprunté au Christianisme.

Il reste cependant possible que Mahomet ait puisé dans quelque secte chrétienne encore inconnue de nous les éléments mêmes qu'il a réunis dans son christianisme coranique. Mais cette secte ainsi créée est une construction artificielle que nous ne retrouvons nulle part dans l'histoire ; elle serait comme un hybride dont les divers éléments pourraient difficilement se trouver réunis, tel « le monophysisme planté sur le sol ébionite » dont parle Sprenger [1].

Le problème posé aux chercheurs par l'hétérogénéité des éléments chrétiens du Coran se laisse peut-être cependant résoudre par des moyens simples. Les différentes parties constituantes se laissent peut-être reconnaître comme des emprunts aux différentes tendances et sectes chrétiennes avec lesquelles Mahomet est entré en contact. Ici on a essayé de résoudre la question de ces points de contact. Nous examinerons si les emprunts chrétiens, dispersés dans le Coran, peuvent se laisser englober dans de plus importants complexes qui seraient le résultat de l'influence des divers mouvements chré-
P. 154 tiens. Enfin nous rechercherons si Mahomet a eu réellement des rapports avec les sectes ou Eglises en question, et, si c'est possible, par quelles voies les emprunts ont pu être faits.

Indiquer des parallèles dans l'histoire des religions est devenu une occupation décriée aux yeux de beaucoup d'hommes de science très sérieux. L'histoire des religions a connu la fatalité, il y a une vingtaine d'années, d'être une science à la mode. Beaucoup de ceux qui alors se sentirent appelés à collaborer à la science

P. 153 1. *Leben Muhammeds*, I, 43.

comparative des religions ne possédaient pas — malgré une profonde érudition la faculté de discerner ce qui est historiquement possible de ce qui est impossible. Par la confusion inutile de choses différentes qui, ni par l'histoire ni par le sujet, ne pouvaient avoir de contact, des erreurs ont été commises contre l'esprit scientifique et la méthode critique ; elles ne doivent pas nous empêcher de rechercher activement dans l'histoire des religions les enchaînements de rapports historiques et d'influences spirituelles qui ont réellement existé, pour pouvoir montrer enfin sur cette voie ce qui est réellement spécifique, original, simplement nouveau, dans un événement historique. Ainsi, sans vouloir amoindrir l'originalité personnelle du Prophète de l'Arabie, et non sans être convaincus de la vanité de rapides conclusions comparatives, nous pouvons aborder l'étude des modèles chrétiens de Mahomet. Il est clair que les résultats de cette recherche, si vraiment on peut y réussir, sont importants, aussi bien pour la compréhension de l'histoire de l'Eglise que pour l'appréciation de l'Islam dans l'histoire des religions.

Nous présentons d'abord une courte étude sur nos connaissances relatives à l'extension du Christianisme en Arabie au temps de Mahomet.

## Première Partie

p. 155

# LE CHRISTIANISME EN ARABIE AU TEMPS DE MAHOMET

## I. Nejrân

Parmi les conquêtes du Christianisme dans la presqu'île de l'Arabie et parmi les tribus parlant arabe, l'Arabie du sud a été la plus ancienne et vraisemblablement la plus importante. Vers la fin du IVe siècle, la mission chrétienne s'est installée au Yémen. Différentes sources témoignent qu'alors le Christianisme fut transplanté en Arabie du sud. La tradition arabe rapporte qu'un pieux *Phémion*, maçon de profession, fut vendu comme esclave à *Nejran* et y répandit le Christianisme grâce à de nombreux miracles [1].

La *Chronique nestorienne* [2] éditée par Geert transmet une autre indication. « A Nejran, au Yémen, vivait » à l'époque de *Yazdegerd* (399-420) un grand com- » merçant nommé *Hannan* [3]. Il fit un voyage d'affaires » à Constantinople. Sur le chemin du retour il voulut » visiter la Perse et vint à *Hira*. Il y fit connaissance » avec des Chrétiens et apprit à connaître leurs opinions. » Il fut baptisé et demeura quelque temps là. Ensuite il » retourna dans sa patrie et chercha à y répandre sa » foi nouvelle. Sa famille accepta le Christianisme. Il » s'allia ensuite avec des hommes qui l'aidèrent à gagner

p. 155 1. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden* (1879), 177 ss.

2. *Histoire Nestorienne*, éd. Geert, *Patrologia Orientalis*, V, 330 ss.

3. Le nom se présente dans les inscriptions de l'Arabie du Sud comme un nom tribal. M. Hartmann. *Der Islamische Orient*, II, 265.

» au Christianisme *Himyer* et les pays d'en face » [1].
P. 156 L'information doit provenir de l'historien syrien *Bar Sahdo* (certainement de son *Ketaba d'Eklesastiki*) ; il écrivait au début du VIIIe siècle. L'entreprise missionnaire de Theophilus Indus, dont parle Philostorgius [2] (ici comme souvent dans les sources antiques « Indien » est l'équivalent d'Arabe du Sud) doit être un peu antérieure. Il est très douteux que l'ambassade envoyée par l'Empereur au milieu du IVe siècle pour gagner les Himyarites à une alliance romaine ait eu aussi un but religieux. En tout cas, la mission n'a pas eu le succès que l'écrivain arien veut faire croire : d'après lui, le roi lui-même aurait été converti et trois églises chrétiennes auraient été construites, dont une dans la capitale *Zafar*.

Ces informations pourraient bien contenir chacune un grain de vérité, même si aucune de ces tentatives de mission n'a eu l'étendue et le succès que prétendent les auteurs ; elles prouvent cependant bien que l'Arabie du Sud, en raison de son importance économique, avait une situation remarquable depuis un temps reculé dans les relations mondiales, et a dû de bonne heure aussi avoir connaissance du Christianisme. Ces informations relatives à la christianisation du Yémen paraissent confirmer l'hypothèse de Nöldeke [3], que l'origine de l'Eglise de *Najran* doit être vraisemblablement cherchée en Syrie ou en *Irak* et que le Syrien doit vraisemblablement avoir été la langue liturgique.

Mais le Christianisme a pu aussi venir d'autre part en Arabie du sud. Le Yémen a depuis l'antiquité entretenu des relations actives avec l'empire axumite, sur la rive opposée de la Mer Rouge. Depuis le début jusque vers la soixante-dixième année du quatrième siècle, la partie sud-est du Yémen paraît avoir été sous la domination abyssine [4] ; et peut-être la domination axumite

1. Dans la suite, il est question de la persécution des chrétiens par un roi juif *Masrouq*. Le nom du successeur ordinaire d'*Abrahas* est aussi *Masrouq*. Il est un peu étonnant que le persécuteur reçoive le même nom dans une œuvre jusqu'à présent inconnue sur les martyrs du Nejran, le *Ketaba de Himyaraia*, dont A. Moberg a découvert récemment un important fragment. Cf. A. Moberg, *The Book of the Himyarites*, dans *Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Arsskrift*, 1920-21, 29 ss.

P. 156 2. Migne, *P. Gr.*, LXV, 482 ss.

3. *Geschichte der Perser und Araber*, 177, n. 1.

4. M. Hartmann, *Der Islamische Orient*,-II, 44.

se maintint-elle encore pendant le siècle suivant sur un district du Yémen [1]. La christianisation de l'Abyssinie a commencé au milieu du IVe siècle, mais elle s'est achevée seulement au Ve et au VIe siècles. C'est essentielle-
p. 157 ment à la même époque que, vraisemblablement par la même mission, le Christianisme a pris pied dans le Yémen voisin. Les tentatives mentionnées précédemment n'ont pas eu un succès durable ; c'est la conclusion à tirer de l'affirmation de Theodotus Lector [2], un écrivain du VIe siècle, que la christianisation du Yémen aurait seulement eu lieu sous Anastase I (491-513) [3]. Le Christianisme yéménite d'ailleurs n'est jamais devenu une Eglise embrassant toutes les tribus sud-arabiques, ni même la majorité d'entre elles.

Les causes en furent diverses. Ce qui exerça une influence décisive, c'est le fait que dans les siècles où la mission chrétienne aurait pu développer son action, le Christianisme était entré dans une combinaison politique désavantageuse. Les Abyssins étaient haïs en principe par les Arabes — et ce sentiment paraît avoir toujours existé malgré leurs vieilles relations — ; le Christianisme se présentant comme la religion introduite par Axum et soutenue par les « Nègres », l'opposition du paganisme arabe fut renforcée par un souci d'honneur national. Mais il n'y avait pas que le paganisme sur la route de la mission. De nombreux Juifs habitaient au Yémen ; ils avaient probablement reçu, après la seconde destruction de Jérusalem, un important accroissement par de nouveaux convois d'exilés. L'influence de la population juive au Yémen est manifestement en continuelle progression au cours des IVe et Ve siècles. Dès le milieu du Ve siècle, un roi de religion juive paraît avoir régné au Yémen [4].

1. *Enzyklopädie des Islams*, II, 330. Nöldeke, *Gesch. der Perser*, 186 (milieu de la note 1).

p. 157 2. *Hist. Eccl.*, II, 58. Migne, *P. Gr.*, XLXXXVI, 211.

3. Il faudrait peut-être rapprocher la notice sur *Azkir* « prêtre à Nejran », qui au temps du roi *Charahbi 'il Yakkof* (vers 470) a introduit le Christianisme au Yemen et a subi le martyre. Les Actes, conservés en éthiopien, ont été édités par C. Rossini, *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, cl. di Scienze Mor.*, I, XIX, 705 ss.

4. E.E. Glaser, *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Marib*, M. V. A. G., 1897, 6, 22 ss. A cause de l'expression « Dieu du ciel et de la terre », on ne doit pas conclure simplement à une « formule monothéiste ordinaire ». Cet attribut est primitivement juif (Bousset, *Die Religion des Judentums*, 307) et il doit l'être aussi dans ce contexte où il n'y a aucune caractéristique chrétienne.

Nous ne savons pas quelle a été la cause de la conver-
P. 158 sion du roi d'Arabie du Sud ; le chroniqueur nestorien [1] a pensé à l'influence d'une reine-mère juive ; Hartmann pense à des considérations politiques présomptueuses qui faisaient jouer les Juifs contre les « barons » indigènes. Il est au moins douteux qu'au début la responsabilité incombe aux princes juifs de la transformation en guerre religieuse des différends avec les Abyssins. Le roi juif *Dhou Nuwas*, qui s'est acquis une triste réputation dans l'histoire de l'Eglise par sa cruelle persécution des Chrétiens de *Nejran*, paraît avoir été provoqué d'abord par les Ethiopiens.

Au commencement du VI^e^ siècle régnait en Abyssinie *Ela Asbaha*, chrétien plein de zèle pour sa foi. Ce roi entreprit contre le Yémen une expédition conquérante qui, d'après les sources, fut considérée comme une croisade ou excusée comme telle [2]. *Dhou Nuwas* fut vaincu et s'enfuit dans les montagnes. *Ela Asbaha* retourna dans son pays, mais en laissant derrière lui une armée éthiopienne pour garder le pays conquis [3]. *Dhou Nuwas* bientôt fut prêt pour la vengeance. Il tomba sur *Nejran*, où il fit brûler l'église dans laquelle de nombreux prêtres et laïcs s'étaient rassemblés, et exécuter un grand nombre de Chrétiens. D'après les Actes grecs et éthiopiens, il fit édifier un immense bûcher où il voua aux flammes un grand nombre de Chrétiens [4].

P. 159 Le martyre des Chrétiens de *Nejran* est important pour notre étude, car d'après toute la tradition musulmane les paroles de Sourate LXXXV 4 doivent se rapporter à cet événement : « Maudits soient ceux

P. 158 1. *Histoire Nestorienne*, éd. Geert, *P. O.*, V, 331.

2. Fell, *Die Christen-verfolgung in Südarabien*, *Z. D. M. G.*, XXXV, 20 ss. Les sources grecques, éthiopiennes et arabes insistent sur l'intention religieuse de l'entreprise.

3. *Martyrium S. Arethae*, *Acta SS. Boll.*, Ect., t. X, 722. Non seulement la légende syrienne (cf. Moberg, *op. cit.*, 32), mais les légendes grecques et éthiopiennes connaissent, contrairement à la légende arabe, deux expéditions éthiopiennes au Yémen, (Fell) : la plus ancienne notice syrienne, qui doit être considérée comme la plus digne de foi, dans la lettre de Siméon de *Bet-'Archam*, fait raconter par *Dhou Nuwas* à *No'man* comment il fit lui-même tuer à côté des 280 prêtres « les Ethiopiens qui gardaient l'église ». I. Guidi, *La lettera di Simeone vescovo di Beth 'Arsam*, *Atti della R. Accad. dei Lincei. Mem. della cl. di scienze mor.* Ser. III, vol. VII, 482.

4. La date de cet événement peut bien être celle mentionnée dans les Actes, le 24 octobre. L'année est sûrement 523.

» qui ont creusé les fosses où des feux étaient allu-
» més ». Des raisons valables ont peine à s'élever contre la fidélité de cette tradition. La haute antiquité de cette tradition est attestée par le fait que dans les commentaires elle ne se présente pas avec l'uniformité incolore d'une tentative d'explication exégétique, mais comme une tradition colorée, ramifiée ; ses formes sont souvent si luxuriantes qu'il n'est plus clair pour les savants musulmans qu'elle soit en rapport avec la légende des martyrs de *Nejran*. L'objection [1] que le récit primitif et contemporain de *Siméon de Bet Archam* [2] ne sait rien d'une fosse de feu est fragile, parce que Mahomet n'a naturellement pas eu connaissance d'un récit historique, mais d'une légende courante de son temps. Dans les Actes grecs, dont la première partie appartient vraisemblablement au VI^e^ siècle [3], il est réellement question dans un passage [4] d'une fosse de feu, comme déjà Fell l'a remarqué ; donc, déjà avant Mahomet, la légende avait pris cette forme. Du reste, le mot
P. 160 qu'emploie ici Mahomet, *oukhdoud*, se rapporte selon toute vraisemblance à la légende nejranite. *Oukhdoud* ne signifie pas, comme on le traduit souvent « fosse », mais « fossé », « long sillon dans le sol » *(chaqq fi-l-'ard mostatil)* ; on appelle ainsi la trace de la corde du puits sur la margelle. *Oukhdoud* désigne aussi le lit profondément encaissé d'un fleuve, le cañon [5]. En

P. 159 1. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*, I, 97, n. 3.

2. Les raisons par lesquelles Halevy, *Revue des Etudes Juives*, XVIII (1889), 161 ss., a voulu récuser la lettre de Siméon comme une falsification de l'époque de Justinien, destinée à faire retomber sur les Juifs les persécutions dont les monophysites étaient blâmés, sont peu convaincantes. La preuve principale est particulièrement fragile : notamment l'assertion que l'explication attribuée aux arabes païens de *Hira* et à leur roi, à savoir que le Christ-Dieu aurait été chassé des pays grecs, ne convient pas à l'époque de 524 où les persécutions contre les monophysites n'avaient pas encore commencé. A cette époque, l'Empereur avait pris de très sévères mesures contre les monophysites. L'attention des Lakhmides avait été attirée sur cette persécution par un événement particulier. La Chronique éditée par Geert raconte (*P. O.*, VII, 143) comment les monophysites expulsés furent reçus à *Hira* et là avaient discuté avec le Katholikos *Chila* (mort en 524) en présence du roi *Mondhir*.

3. Fell, *op. cit.*, 6. *Acta SS. Boll.*, Oct. X, 718 ss.

4. *Acta SS. Boll.*, Oct. X, 738. Il s'agit du martyre d'une femme de qualité et de son fils âgé de cinq ans. La légende a beaucoup travaillé sur ce trait. D'après Siméon la femme fut décapitée, mais l'enfant ne fut pas tué. *Bibl. Or.*, I, 378-379.

P. 160 5. *Lisan* (Bulak, 1300) IV, 139 ss. Cet emploi ne peut pas être expliqué par des passages du Coran.

fait, aussi bien dans la version grecque que dans la version syrienne et éthiopienne, on parle d'un « *wadi* », ou d'un fossé établi dans un *wadi*. Siméon rapporte [1] que *Dhou Nuwas* ordonna de conduire *al-Harith* et ses compagnons « vers un cours d'eau appelé wadi » *(lenahla de methere wadya)*. Là ils furent décapités et les corps jetés dans le *wadi*. D'après les Actes grecs, le roi commanda « de les emmener tous au même lieu dans le fossé et de les tuer au « sabre », et enfin il fit conduire *al-Harith* et ses compagnons « vers le torrent » appelé Obedianon [2] où est creusé le fossé des saints » martyrs condamnés à mort ». Les Actes éthiopiens parlent aussi, dans une recension, d'une fosse; dans une autre, d'un cours d'eau [3]. D'après toutes les recensions, l'exécution des martyrs a eu lieu devant le lit escarpé d'un cours d'eau ou devant un fossé dans le *wadi*. C'était peut-être une habitude en Arabie de procéder ainsi pour des exécutions en masse. Mahomet lui-même fit ainsi avec les *Banou Qoraïza* [4]. La légende a donc aussi bien parlé d'un fossé que d'un bûcher, et il est très compréhensible que cela soit devenu une fosse de feu. Le mot *oukhdoud* ne convient pas au four ardent de Daniel III, auquel ont pensé des exégètes musulmans aussi bien qu'occidentaux. Cette explication du reste doit être exclue ; on peut à peine imaginer
P. 161 la connaissance de cette histoire à cause de la pauvreté de connaissances bibliques décelée par les plus anciennes sourates. On remarque combien sont incertaines et schématiques les premières allusions à des histoires bibliques, même les plus connues : Abraham, Noé, Moïse. Les raisons qu'avance Otto Loth [5] en faveur de cette interprétation reposent sur une conception de Mahomet à l'égard de la tradition biblique qui ne peut plus être soutenue. Il nous faudra encore revenir sur l'importance de la prise de position de Mahomet à l'égard du Christianisme yéménite dans la Sourate LXXXV.

1. Guidi, 511.

2. Comme déjà J. P. Michaelis l'a reconnu, ce mot n'est autre que le syrien *wadhia*. Les Actes grecs puisent à une source syrienne. Vraisemblablement nous devons voir cette source dans le « Livre des Himyarites » découvert par Moberg (*op. cit.*, p. 38).

3. *Acta SS. Boll.*, 729, 736. Fell, *op. cit.*, 61.

4. *Wadiki*, 216 ; cf. I, Rois, XVIII-40.

P. 161 5. *Z. D. M. G.*, XXXV, 621 ss.

Le forfait de *Dhou Nuwas* eut pour conséquence naturelle le retour des Ethiopiens avec une plus forte armée ; le tyran perdit la vie dans une bataille. *Ela Asbaha* établit un gouverneur éthiopien sur le pays conquis ; mais il fut bientôt renversé par *Abraha*, esclave affranchi suivant la tradition arabe. *Abraha* fut reconnu par le successeur d'*Ela Asbaha* comme vice-roi abyssin.

La nouvelle invasion éthiopienne amena naturellement une époque de puissante floraison du Christianisme yéménite. *Abraha* fut un zélé champion de la religion chrétienne. L'inscription de *Marib* (Gl. 618) témoigne de la consécration d'une église à cet endroit. Un très célèbre monument de son activité de constructeur d'églises fut la magnifique église de *San'a* — entreprise, pensèrent les Arabes, pour concurrencer le pèlerinage de la Mekke [1]. En tout cas, l'église était bien connue parmi les Arabes ; *al-A'cha* chante à sa chamelle : « La *Ka'ba de Nejran* est ton but, jusqu'à ce » que tu t'agenouilles à ses portes. Nous visiterons » *Yazid*, *'Abd-al-Masih* et *Qaïs* ; ce sont les meilleurs » de ses maîtres » [2].

L'expédition vers la Mekke aussi, d'après la tradition [3], fut entreprise pour des motifs religieux. Il est possible qu'*Abraha* donna ce prétexte à ses alliés axumites et romains ; mais la vraie raison était bien de faire des conquêtes.

P. 162 Demandons-nous enfin — c'est ce qui nous intéresse avant tout — quelle sorte de christianisme fut ainsi installée au Yémen. Nous avons mentionné ci-dessus l'hypothèse de Nöldeke, que la mission serait venue exclusivement de Syrie, et que la langue liturgique aurait été vraisemblablement le Syrien [4]. Nous avons déjà vu que l'impulsion missionnaire est partie de

1. Nöldeke, *Geschichte der Perser*, 202.
2. Cité par Cheikho, *Chu'ara al-Naçraniyya*, 382.
3. Nöldeke, *Geschichte der Perser*, 204.

P. 162 4. D'après la tradition arabe *Tasm Qahtan* et *Himyar* furent les premiers Arabes qui auraient employé l'écriture coufique dérivée du syrien au lieu du *Mousnad* (Silvestre de Sacy, dans *Mém. de Litt. de l'Ac. des Inscr.*, T. 50(1808), 266, cf. Cheikho, *al-Naçraniyya*, Beirouth, 1914-1919, 58). Les Yéménites parlant syrien, mentionnés par Philostorgius (*Hist. Eccl.*, III, 6, cf. Assemani, *Bibl. Or.*, III, 2, 603) étaient par contre, comme le donnent à entendre les termes de Philostorgius, seulement une faible colonie ; il semble ressortir du contexte qu'ils étaient païens.

Syrie. Mais l'Arabie du Sud était en relations actives avec l'*Irak* en particulier. La route conduisait à la côte par *Falj* et *al-Riyad* en passant par *Yemama* [1]. A l'époque dont nous nous occupons nous voyons que ces relations ne s'étaient pas affaiblies. Les envoyés de *Dhou Nuwas* allaient vers *Hira* comme ceux de ses prédécesseurs ; le malheur des Chrétiens de *Nejran* fut connu au moment même par les Chrétiens de l'endroit. Une puissante influence venue de l'Ouest a soutenu les relations que le Christianisme de *Nejran* avait depuis longtemps avec l'*Irak* ; elle doit même avoir soulevé de l'opposition. La seconde invasion, sous *Ela Asbaha*, a naturellement renforcé cette influence. Quand les soldats abyssins montaient la garde devant l'église du Yémen, il est certain que le rite et la doctrine de ces églises étaient fortement éthiopisés. La restauration du Christianisme yéménite, après la conquête, introduisit finalement l'Eglise monophysite d'Abyssinie [2]. De l'Eglise-mère égyptienne vint le nouvel
P. 163 évêque qui s'appliqua d'abord à la reconstruction de l'église. Les sources s'accordent sur le fait qu'il fut envoyé par le patriarche alexandrin Timothée ; en Egypte dominait alors le Monophysisme, bien qu'il fut divisé par les furieux conflits entre partisans de Julianus et de Severianus. Avec le nouveau chef vinrent aussi des ecclésiastiques, et nous devons admettre qu'un grand nombre des termes éthiopiens que nous rencontrons dans le Coran pour désigner les choses du culte et de la piété doivent être entrés dans le vocabulaire arabe pendant cette période.

La *Chronique* de Dionysius [3] nous donne les renseignements suivants sur le développement de l'Eglise dans l'Arabie du Sud à une époque plus récente. Le nouvel évêque mourut après une courte période. Quand le roi hymiarite apprit que la confession de Chalcédoine avait été introduite à Alexandrie et que Theodosius

1. Hartmann, *Der Islamische Orient*, II, 509.

2. Peut-être le Christianisme du Nejran était-il devenu de bonne heure monophysite. Il n'était pas nestorien en tout cas, car alors on pourrait difficilement comprendre qu'un ennemi acharné du Nestorianisme comme *Siméon de Bet-'Archam* (Assemani, *Bibl. Or.*, I, 341) se soit si énergiquement intéressé aux persécutés. Les Nestoriens perses se montrèrent aussi indifférents quand ils ne tenaient pas pour les Juifs, comme la suite fabuleuse des Actes grecs le soutient (*Acta SS. Boll.*, Oct. X, 742).

P. 163 3. *Bibl. Or.*, I, 384-386. Dionysius copie Jean d'Asie (fin du VI[e] siècle).

avait été chassé pour sa foi (en 538), il ne voulut plus recevoir d'évêque d'Alexandrie. Les Yéménites demandèrent plusieurs fois à l'empereur Justinien [1] un évêque qui fût hostile à Chalcédoine ; mais l'empereur ne pouvait absolument pas le leur accorder. Quand le différend eut duré vingt-cinq ans, les prêtres se réunirent et choisirent parmi eux un évêque ; ils le consacrèrent dans sa fonction par une imposition générale des mains. Beaucoup d'ecclésiastiques ne voulurent pas reconnaître un évêque intronisé de cette manière. Des différends intérieurs déchirèrent l'Eglise, et les hérétiques utilisèrent l'occasion pour pêcher en eau trouble ; c'est ainsi que fut créée une entrée au Yémen pour les doctrines de Julianus et de Melchissédec [2]. Le récit de
P. 164 Dionysius laisse donc entendre que l'épanouissement de l'Eglise yéménite fut suivie d'une période de décadence dès les derniers temps d'*Abraha*. Le défaut de direction légitime, le manque d'unanimité intérieure et des différends doctrinaux ont affaibli la position de l'Eglise de l'Arabie du Sud. Il est clair que cette présentation des faits n'est pas conciliable avec la donnée de la *Disputatio contra Herbano*, d'après laquelle le saint évêque Gregentius, installé par *Ela Asbaha*, aurait été pendant trente ans à la tête de l'Eglise du Yémen. Comme les écrits de Gregentius paraissent trahir leur inauthenticité par la méconnaissance des situations de l'Arabie du Sud [3], leurs données historiques soulèvent de lourdes objections [4]. Pour un Gregentius, évêque — surtout orthodoxe —, l'histoire de l'Eglise de l'Arabie du Sud n'a manifestement pas de place.

Un nouveau renversement des rapports politiques

1. Justinien entretint réellement à cette époque quelques relations avec les Himyarites qu'il cherchait à pousser dans une entreprise guerrière contre les Perses (cf. Glaser, *Zwei Inschriften*, 70).

2. La tradition nestorienne a une autre idée de l'introduction au Yémen du Monophysisme. Quelques savants de cette secte, expulsés de *Hira* par *al-Mondhir*, se rendirent à *Nejran* et y répandirent leur hérésie, *Hist. Nest. Patr. Or.*, VII, 144. Quand Anastasius Sinaïta écrivait vers 700 et citait les Nejranites comme une secte d'accord dans sa doctrine avec Gajan et Julien (*Hodegos*, Migne, P. G., LXXXIX, 296), cela ne prouve pas que de son temps le Nejran était encore monophysite, mais renforce l'idée de l'extension des partisans de Julien au Yémen au VI[e] siècle.

P. 164 3. Cf. Fell, *Z. M. D. G.*, XXXV, 74 ; Nöldeke, *op. cit.*, 202.

4. En dépit des tentatives d'harmonisation des Bollandistes (*Acta SS.*, Oct. X, 759).

au Yémen a bientôt engagé la Chrétienté de l'Arabie du Sud dans de nouvelles voies. Les Yéménites s'élevèrent contre la domination abyssine, jamais bien tolérée, et se délivrèrent du joug étranger avec l'aide des Perses. Après qu'un prince indigène, *Saif b. di Yazan*, eut régi le pays sous la suzeraineté perse, après de nouveaux troubles les Perses envoyèrent enfin une seconde expédition sous la conduite du maréchal *Wahriz* en 597. Le Yémen devint une province perse. Les « Nègres », si profondément haïs, furent détruits sans pitié d'après les sources arabes [1].

Le changement politique a provoqué aussi, sans aucun doute, un changement religieux. A la grande opposition politique qui domine à cette époque l'histoire du Yémen, Byzance-Axum contre Himyar-Perse, correspond une opposition religieuse, d'un côté le Christianisme, de l'autre côté le Judaïsme et le vieux paganisme arabe [2]. Mais il y avait une autre forme de Christianisme qui revendiquait une place dans cette combinaison des forces politico-religieuses : le Nestorianisme. De bonne heure les Perses nestoriens avaient voulu utiliser l'opposition entre l'orthodoxie byzantine
P. 165 ou le Monophysisme de la Syrie occidentale et la doctrine diophysite du Christianisme oriental pour s'assurer dans l'empire perse une situation tolérable. A la fin du VI^e siècle, il avait réussi à inculquer cette conception au gouvernement perse. Le Nestorianisme se trouva dans la situation la plus favorable qu'il ait jamais obtenue. Il fut presque considéré par les rois de Perse comme la religion chrétienne d'Etat, et ils voulurent imposer par la force la confession diophysite à tous les Chrétiens de l'empire. Il en ressort que la Chrétienté yéménite, pour se maintenir dans les conditions nouvelles, dut devenir nestorienne. A cela s'ajoute une circonstance nouvelle. Avec l'extraordinaire zèle missionnaire dont l'Eglise nestorienne a fait preuve jusque très avant dans le Moyen Age, nous devons supposer qu'elle sut exploiter à fond les circonstances favorables que la conquête perse offrait à l'extension de sa foi [3].

Dans les contrées de l'Arabie qui appartenaient à la sphère d'influence perse (donc un peu à l'est d'une ligne

1. Nöldeke, *op. cit.*, 236.
2. GLASER, *Skizze der Gesch. Arabiens*, I, 43 ; *Zwei Inschriften*, 118.
P. 165 3. Comme déjà Cheikho le conjecture, *al-Naçraniyya*, I, 67.

qui va de la pointe est d'*Hadramaut* jusqu'à Palmyre) [1], là où le Christianisme avait trouvé une entrée il semble déjà avoir été nestorien à cette époque. Nous connaissons les noms de six diocèses épiscopaux sur la côte Est de l'Arabie ; le plus éloigné d'entr'eux, *'Oman*, a été érigé de bonne heure. Dans les actes des conciles on mentionne des évêques d'*'Oman* en 424, 544, 576, 676 [2]. Dans l'île de Sokotra au sud d'*Hadramaut*, au temps de Kosma Indikopleuste, il y a des Chrétiens qui reçoivent leur clergé du Katholikos perse [3]. La
P. 166 mission nestorienne pourrait être suivie tout le long de la côte [4]. Peut-être le trafic avec les Perses se faisait-il surtout par mer, comme cela fut le cas pour l'expédition de *Wahriz*.

L'Eglise de l'Arabie du Sud, coupée de ses relations avec le Christianisme occidental, n'a pas pu s'opposer longtemps au zèle missionnaire des Nestoriens. A l'époque où Mahomet entre en scène, elle paraît être nestorienne. Une preuve directe de ce fait serait la donnée que le prince de *Nejran*, *Saïd*, serait venu vers Mahomet pour obtenir un traité favorable accompagné de l'évêque *Icho'yab*. Ce récit, tel qu'il se présente chez les écrivains syriens ne doit pas être pris argent comptant. Barhebraeus écrit [5] : « A cette époque s'éleva Maho» met, le Prophète des Arabes. Il y avait alors un homme » du nom de Saïd, chef des croyants nejranites — ceux » qui habitent le désert. Il prit avec lui des offrandes » et des cadeaux et vint vers Mahomet accompagné de » l'évêque *Icho 'yab*, et il reçut de lui un remarquable » écrit *(siziliun temiha)* qui commandait aux Arabes » de protéger les Chrétiens de tout dommage ». Parmi les clauses du traité, il faut encore noter que les Arabes avaient à prêter assistance aux Chrétiens qui voulaient réparer une église démolie ; prêtres et moines

1. Glaser, *Zwei Inschriften*, 120.

2. Sachau, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, Abh. der Berl. Akad. der Wiss., 1919, Phil. Hist. Kl., I, 59. Les récits arabes sur les tractations politiques de Mahomet parlent bien de Chrétiens à *Bahraïn*, mais ne trahissent aucune connaissance d'une chrétienté à *'Oman*. Cf. Sperber, *Die Schrei Muhammeds an dio Stâmme Arabiens*, Mitteil. d. Sem. f. or. Spr. Berl., 1916, XIX, 2, 34 ss.

3. Sachau, *Zur Ausbreitung*, 69.

P. 166 4. Cf. F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*, *Musée Guimet*, *Bibl. de Vulgarisation*, T. 40 (1913), 206 ss.

5. *Bibl. Or.*, III, 2, 94.

devaient être exemptés de la capitation qui était alors de quatre *zuze* pour les pauvres et de douze pour les riches. Il paraît ressortir de ce récit très confus qu'*Icho'yab* aurait pris une part personnelle aux tractations avec Mahomet, en qualité d'évêque de Nejran ; cependant l'historien nestorien *Mari b. Sulaïman* raconte que le Katholikos aurait écrit à Mahomet pour implorer protection pour les Chrétiens de son Eglise qui habitaient dans le domaine du Prophète *(yokatib sahib chari'at al-'islam wa-youhdi laho wa-yas'alohu al-wasat bi-ra'iyyatihi fi nawahihi)*. C'est sans doute plus proche de la vérité [1].

P. 167 Un très intéressant passage de la lettre d'*Icho'yab III* (647-648), second successeur d'*Icho 'yab II*, nous apprend que les nestoriens vivaient en bonne intelligence avec les conquérants arabes. Les Mazunites à *'Oman* sont sur le point de tomber dans l'Islam, parce que les conquérants leur demandent de racheter la dîme par l'offrande en une fois de la moitié de leurs biens. Le Katholikos presse les Chrétiens de sauver leur foi par ce sacrifice. Les Arabes ne doivent pas avoir de si mauvaises pensées envers les Chrétiens. « Ces Arabes » n'évitent pas seulement de combattre le Christia- » nisme, ils recommandent même notre religion, et » font des présents aux couvents et aux églises ». Le fait que la christologie des Nestoriens plaisait mieux aux Musulmans que celle des Monophysites a certainement contribué à ces bons rapports. Ceux-ci étaient mal notés à cette époque par les dominateurs ; *Icho'yab* assure : « Les Arabes ne supportent pas du tout ceux

1. Mahomet a accédé par écrit à sa prière et même a envoyé des présents. Naturellement le roi des Perses a mal pris la conduite d'Icho'yab. Le Katholikos sut pourtant le contenter. Maris Amri et Slibae, *De Patriarchis Nestorianorum commentaria*, éd. H. Gismondi (Rome, 1899), I, 61 ss. D'après *'Amr*, Dieu a révélé au patriarche la victoire prochaine des Arabes. Donc, avant que la position de Mahomet soit solidement fondée, il lui a écrit pour lui faire connaître sa future puissance. Plus tard, il conclut avec lui un traité pour « tous les chré- » tiens habitant les pays sur lesquels Mahomet — et ses coreligionnaires après » lui — dominerait, pour que sous sa protection ils ne fussent pas molestés » aussi bien dans leurs pratiques religieuses que dans leur culte et dans les » églises et les couvents » (*Ibid.*, II, 54). Un texte détaillé du même traité est rapporté *Hist. Nest. P. O.*, XIII, 601 ss. ; chaque église d'Orient possédait en fait une forme particulière de la lettre de protection, cf. *Machriq*, 1909, 601 ss., 674 ss. L'historien nestorien met seulement plus tard le Katholikos en scène. Il envoie l'évêque Gabriel de *Maïchan* à Médine avec des présents ; il arriva seulement après la mort de Mahomet, *P. O.*, XIII, 618.

» qui soutiennent que Dieu aurait été crucifié » [1]. Nous devons donc penser que l'évêque *Icho'dad* de *Hira*, mis à mort par *Khalid* parce qu'il envoyait des ambassadeurs parmi les ennemis des Musulmans et des Romains [2], était monophysite [3]. L'assurance avec laquelle *Icho'yab* parle de l'amicale compréhension des Arabes doit reposer certainement sur de plus solides fondements que quelques événements favorables. Il
P. 168 est possible même que ce fondement soit un traité intervenu plus tard.

Les Musulmans s'accordent sur le fait que les Nestoriens possédaient des privilèges particuliers sur les autres Chrétiens, en s'appuyant sur leur pacte avec le Prophète. Nous possédons de ceci un intéressant témoignage dans l'écrit de *'Abdallah b. Isma'il al-Hachimi* à son ami *'Abdalmasih b. 'Ishaq al-Kindi* [4] ; d'après la tradition il écrivait sous le règne d'*al-Ma'moun* [5]. 'Abdallah écrit : « Les Nestoriens, tes coreligionnaires, sont, » sur ma vie, parmi les gens de la spéculation théologi- » que près des vrais croyants ; ils penchent le plus » vers notre conception — celle des Musulmans —. » C'est eux dont le Prophète a loué la religion ; c'est » à eux qu'il a accordé pacte et alliance. Il leur a donné » le droit à la protection, obligatoire pour lui et ses » compagnons. Il leur a donné une lettre à ce sujet et » un document, lorsqu'ils vinrent chercher protection » quand le pouvoir lui vint en mains et lui fut assuré ». L'auteur pense que le Prophète a fait cela parce que les moines ont cru à sa mission avant même sa vocation, et l'ont plus tard gardé des mauvaises entreprises des Juifs et des païens.

Si nous comparons la tradition syrienne à la description des historiens arabes, il paraît clair, sans plus, que le « merveilleux » traité de Barhebraeus ne peut

P. 167 1. *Liber Epist. Isojahbi III. C. S. Chr. Or. S. Syr.*, Sér. II 64, 251 ; *ib.* 73.

2. Nöldeke, *Die von Guidi heraus gegebene syrische Chronik*, Sitzber. der Wiener Ak. der W. 1893, IX, 45. Les Chrétiens nestoriens dans l'intérieur de la Perse eurent un sort pire. *Ibid.*, 44.

3. Des évêques monophysites à *Hira* sont plusieurs fois mentionnés à cette époque, *Bibl. Or.*, III, 2, 606.

P. 168 4. *Risalat* etc. (Londres, 1885, Soc. for prom. of Christ. Knowl.), 8 ss.

5. *Al-Biruni*, éd. Sachau 205, cite la réponse d'*al-Kindi*. L'écrit manque chez Steinschneider et chez Graf. Un manuscrit se trouve maintenant à Paris, *Rev. de l'Or. Chr.*, 1909, 349.

pas être authentique [1]. D'après *Ibn Sa'd* (I, 2, 35) Maho-
P. 169 met écrivit aux habitants de *Nejran* et leur accorda contre un présent annuel, dont l'essentiel consistait en deux mille vêtements, la protection de Dieu et de son Prophète « pour eux, leur religion, leur pays, leurs biens, » les présents et les absents, leurs églises et leurs servi- » ces divins — aucun évêque, aucun moine, aucun » ermite ne doit être contraint à renoncer à son état ». On raconte [2] au sujet de l'ambassade qui négocia ce traité que *Al-Sayïd* aurait été le chef de la caravane ; parmi les autres chefs on mentionne aussi *'Abou-l-Harith* leur évêque, chef des prêtres, *'Imam* et directeur des écoles *(Ousqoufohom wa-'imamohom wa-sahib madarisihim)* [3].

Nous devons conclure du récit syrien que l'intervention de l'évêque nejranite dans l'établissement de ce poste s'est produite en quelque manière sur l'ordre du Katholikos nestorien [4]. Et c'est en tout cas un témoignage important pour le Nestorianisme au Yémen [5] que l'Eglise de la Syrie orientale se soit référée au Moyen Age à un traité entre Mahomet et les Chrétiens,

1. Le pacte ne doit naturellement pas avoir contenu de grands privilèges pour les Chrétiens. La fixation *pro persona* de la capitation diffère de la plus ancienne pratique de la *jizia* (cf. *Enzykl. des Islams, Gizja*). Par contre, l'exemption des moines est réellement mentionnée (*Enzykl. des Islams*, I, 1098). Au temps d'*al-Mansour* encore, les moines de *Bahala* étaient exemptés de la taxe ; ils recevaient ainsi un appui de l'Etat pour maintenir leur hospitalité à l'égard des voyageurs, *Bibl. Or.*, III : I, 206. Une exemption semblable fut maintenue, théoriquement, par quelques juristes pour les moines « quand ils sont pauvres », *Cha'rani, al-Mizan al-Kubra* (Le Caire 1305), II, 179. *'Otba b. Rabi'a* a consenti exceptionnellement cette exemption aux ecclésiastiques de *Bet Garmai* : « Il promulgue un édit dans lequel il était ordonné que la *jizia* ne devait pas » être levée sur quiconque était habillé de laine *(mimman ialbas al-çouf)* qu'il » ait ou non la tonsure. Cette coutume s'est maintenue jusqu'à présent dans ce » district » écrit l'auteur de l'*Hist. Nest.* P. O., XIII, 633.

P. 169 2. *Ibn Sa'd*, I, 2, 84.

3. Les objections que Sperber (*Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens*, 89) a élevées contre l'authenticité de ce récit, ne sont pas convaincantes. L'argument principal, que l'écrit ne fait aucune allusion à la situation et aux personnes de l'ambassade est affaibli parce que, comme le montre le fragment *Ibn Sa'd*, I, 2, 21, le titre n'appartient pas à la partie solide de la tradition.

4. Peut-être qu'*Abou-l-Harith* a développé l'écrit d'*Icho'yab* mentionné par *'Amr*.

5. Dans le même sens, la notice d'*Ibn Sa'd*, I, 2, 85 montre que des Nejranites qui, à cause de l'impôt avaient été exilés de *'Omar* au Yémen, s'établirent dans les environs de *Hira*, où le nestorianisme avait de nouveau la haute main.

même si le texte de ce traité a été surchargé dans un intérêt particulier.

Une preuve directe du fait que l'Eglise de l'Arabie du Sud est devenue nestorienne tôt après l'invasion perse nous est donnée parce que nous trouvons aux siècles suivants dans ces contrées un Christianisme dyophysite. A la fin du VIII[e] siècle, le Katholikos consacra
P. 170 Timotheus Petrus comme évêque au Yémen et à *San'a* [1]. En l'an 901 le Katholikos Jean V écrivit au prêtre *Hasan* du Yémen une lettre dans laquelle il répondait aux vingt-sept questions qui lui avaient été posées [2]. Le couvent mentionné au Yémen par *Yaqout* [3] était certainement nestorien. *'Abou-l-Faraj al-Nadim* raconte comment il aurait parlé à un moine de *Nejran* qui aurait été envoyé en Chine par le Patriarche nestorien, et serait revenu de ce pays en l'an 988 [4]. Il est difficile d'admettre que le Nestorianisme aurait pénétré au Yémen après la conquête musulmane. La mission nestorienne, qui déploie sa pleine force dans les siècles suivants, se tourne vers l'Est, lointain. En face de la rapide islamisation du Yémen, il a dû se contenter de maintenir les vieilles positions là où c'était possible.

Nous pouvons emprunter au Coran lui-même une dernière preuve en faveur de l'idée que nous avançons. La combinaison politico-religieuse mentionnée, Byzance-Axum et Chrétienté d'une part, Perse-Himyarites et paganisme-judaïsme d'autre part, a perdu sa valeur pour Mahomet. Etre chrétien n'est plus la même chose pour lui qu'être complice des Abyssins. De la Sourate LXXXV, où il désigne les Chrétiens comme « croyants » *mu'minoun*, nous devons retenir que dans les premiers temps Mahomet a été très favorablement disposé envers les Chrétiens. Le contenu entier de cette Sourate témoigne avant tout d'un point d'appui chrétien ; le Christianisme ne peut pas avoir été inconnu du Prophète. Malgré toutes les désillusions que lui préparait pour plus tard une connaissance plus approfondie de la Chrétienté, Mahomet a toujours conservé une certaine prédilection pour cette religion ; cette préférence pour le

P. 170 1. *B. O.*, II, 488, cf. Sachau, *Zur Ausbreitung*, 68 et H. Labourt, *De Timotheo I Nestorianorum Patriarcha* (Paris 1904), 40.

2. Cheikho, *al-Naçraniyya*, I, 67.

3. *Ibid.*, II, 703.

4. *Fihrist*, 349. Cf. Cheikho, *al-Naçraniyya*, I, 67.

Christianisme, particulièrement en face du Judaïsme, dura en général jusqu'au temps des Croisades, malgré quelques frictions sous les califes 'abbassides avec l'intolérance byzantine. Mais Mahomet fut toujours dès le
P. 171 début par ses sympathies politiques du côté des Perses-Himyarites, et s'accorda avec la haine nationale des Arabes contre les Abyssins ; son chant triomphal à propos des « hommes des éléphants » le montre [1]. Dans la Sourate CV, il a bien exprimé le sentiment dominant de ses compatriotes. Ce chant serait donc à rapprocher de la manifestation de patriotisme de la Sourate CVI. Les Mecquois tenaient pour les Perses, vraisemblablement parce qu'ils entretenaient d'actifs rapports commerciaux ; peut-être avaient-ils même conclu un traité de commerce avec le gouvernement sassanide [2] ; cela est surabondamment prouvé par le fait que l'expédition d'*Abraha* a été regardée par les Byzantins (Procope) comme une entreprise dirigée contre les Perses, et qu'*Abraha* lui-même l'a présentée comme telle [3].

Les Byzantins étaient haïs des Arabes, en particulier par ceux des districts frontières, comme menaçant leur liberté. Quand *Imrulqaïs* voulut se soumettre à l'empereur, *'Abid b. al-'Abras* (qui était précisément originaire de *Taïma*) l'apostropha ainsi : « Si tu penses que « tu dois chercher du secours auprès de l'empereur, tu » mourras comme un Syrien. Mais pour nous, nous » nous refusons à nous soumettre à la direction d'autres » hommes, jusqu'à ce que nous les dirigions nous-mêmes, » sans rênes » [4].

Qu'au début se trouvent chez Mahomet de la sympathie pour la Perse et une prédilection pour le Christianisme, cela ne peut s'expliquer que si le Christianisme qu'il avait sous les yeux était du côté de la Perse ; ce qui était le cas pour le Nestorianisme. Mais plus tard, il a complètement rompu avec ses premières conceptions. Lui, qui a présenté la défaite du vice-roi abyssin comme un jugement de Dieu, il permit à ses compa-

P. 171 1. D'un autre côté, les nègres s'enorgueillissaient toujours de la peur qu'*Abraha* avait inspiré aux habitants de La Mecque, comme on peut le voir dans le poème d'*al-Haïqulan* contre *Jarir*. *Jahiz*, *Majmou'at rasaïl* (Le Caire, 1324), 57.

2. Caetani, *Annali dell'Islam*, I, 110.

3. Nöldeke, *op. cit.*, 204.

4. *Diwan*, éd. Lyall, 22.

gnons en danger de chercher asile chez les Abyssins ; dans la guerre gréco-perse, il se jette avec passion du côté des Grecs (Sourate XXX). Qu'est ce qui a produit ce renversement de son état d'esprit ? La tradition arabe se souvient d'abord de l'amère animosité des
P. 172 Mekkois (qui fut fatale en provoquant en particulier l'insignifiance sociale de ses adeptes) ; elle engagea Mahomet à tourner ses regards vers l'Ouest [1]. Ce ne sont donc pas en première ligne des motifs religieux qui poussèrent Mahomet à se joindre au Négus ; c'est la dissension politique avec le parti dominant à la Mekke qui le poussa dans les bras des Abyssins ; suivant le principe : les ennemis de mon ennemi sont mes amis [2]. Nous verrons encore que le changement de sa position politique a eu aussi des conséquences religieuses. On comprend clairement, d'après la Sourate XXX, que les chefs de la Mekke étaient du côté des Perses après comme avant. Les exégètes musulmans [3] l'ont bien senti, même si les Mekkois remarquaient à peine l'aspect religieux de leur prise de position, comme certains théologiens le pensaient.

P. 172 1. Cf. par exemple *Ibn Sa'd*, I, 1, 136.

2. On trouve chez Hartmann, *Der Islamische Orient*, II, 51 ss., 509 ss., une tout autre conception que celle qui est soutenue ici. D'après lui, le Prophète était uniquement mû par un souci religieux. Il aurait vu que le vieux Panthéon de l'Arabie du sud était définitivement suranné et que vouloir le conserver dans le nord était une folie sans espoir. Il était depuis le commencement un « mélange de fanatique, de politique et d'égoïste. » Lui, et lui seul, a compris quel danger pour l'indépendance de sa ville représentait la victorieuse pénétration des Perses. Il se tourne donc vers les ennemis des Perses, les Abyssins et tente de toutes ses forces de réveiller ses compatriotes qui voyaient peut-être le danger, mais n'avaient pas l'énergie de se défendre. Les explications précédentes doivent avoir montré combien ce tableau correspond peu à la réalité. La crainte des Perses en ce qui concernait la liberté nationale n'existait ni à la Mekke, ni chez Mahomet, ni chez personne. D'autant moins que la situation des Lakhmides et des Oumanites sous la domination perse n'était pas considérée comme un esclavage politique. Toute cette reconstitution permet à Hartmann d'introduire des idées et des points de vue modernes pour rendre intéressants et importants les maigres renseignements sur les rapports dans l'Arabie d'autrefois : les Juifs de l'Arabie du Sud deviennent des financiers juifs ; Mahomet est un complexe d'héroïsme national et d'esprit de liberté religieuse, etc... (Cf. les notes pertinentes de Becker, *Der Islam*, X, 219).

3. « Les infidèles de La Mecque se réjouissaient et ils injuriaient les compagnons de Mahomet au cours de leurs rencontres en disant : Vous êtes gens du Livre et les Chrétiens sont gens du Livre, mais nous sommes païens. Nos frères les Perses ont vaincu vos frères les Romains, et quand vous voudrez combattre, nous vous vaincrons aussi », *Wahidi*, *'Asbab al-nozoul* (Le Caire, 1315), 259.

## II. Hira

Les Arabes établis aux frontières de l'Irak sont devenus chrétiens d'assez bonne heure [1]. La population sédentaire de ces contrées avait en grande partie abandonné la civilisation nomade ; ils étaient artisans et marchands ; leur organisation sociale n'était plus commandée par le système de la tribu : ils s'appelaient eux-mêmes *'Ibad*, et c'est ainsi qu'on les désignait chez les habitants du désert ; c'était une communauté religieuse qui englobait des éléments provenant de diverses tribus étrangères les unes aux autres [2]. Leur centre était *Al-Hira*, situé au Sud de l'emplacement où plus tard fut construit *Kufa*.

Au commencement du VIe siècle Siméon de *Bet-Archam* avait exercé son action à *Hira* ; c'était le champion bien connu du Monophysisme, et il doit avoir gagné là de nombreux adeptes à son Eglise [3]. Des évêques monophysites sont mentionnés pour les années 551, 617, 650 [4]. Cependant, s'il y avait là à un certain moment une petite population monophysite, dès le début l'Eglise nestorienne a eu la haute main à *Hira*, et l'a conservée en dépit de la propagande monophysite. Dans presque toutes les listes des conciles nestoriens nous trouvons les noms des évêques de *Hira* ; le fait qu'à l'époque dont nous nous occupons trois des patriarches y ont été enterrés, *Aba*, *Hezechiel* et *Icho'yab* de *Gedala* doit faire considérer *Hira* comme le point d'appui de cette Eglise [5]. Déjà au milieu du VIe siècle le Katholikos *Aba* a converti au Nestorianisme l'entourage du prince lakhmide de *Hira* [6]. Il fallut encore un certain temps pour que les rois eux-mêmes fussent gagnés au Christianisme ; leur situation de vassaux des maîtres sassanides a commandé une certaine prudence, comme le pense Rothstein [7]. *Al-Mundir b.*
P. 174 *Imrulqaïs*, qui fit sacrifier à la déesse *al-'Uzza* le fils

P. 173 1. Les nombreux couvents qui y sont connus témoignent d'une position dominante du Christianisme aux frontières de Babylonie. Cf. Sachau, *Zur Ausbreitung*, 33.

2. Rothstein, *Die Dynastie der Lachmiden in al-Hira.*

3. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire persan* (1904), 158.

4. Assemani, *B. O.*, III, 2. 606.

5. Labourt, *op. cit.*, 169, 199, 206.

6. Labourt, *op. cit.*, 191.

7. Rothstein, *Die Dynastie der Lachmiden in al-Hira*, 143.

prisonnier du ghassanide *al-Harith*, avait parmi ses épouses une Chrétienne, *Hind*, qui fit bâtir un couvent dans la ville [1]. A la fin du VI^e^ siècle, *Nuwas III* fut le premier chef lakhmide converti au Christianisme par les efforts de Siméon, évêque de *Hira*, et du Katholikos *Sabricho* [2]. Les monophysites revendiquèrent sa conversion, mais à tort [3].

Nous rencontrons de nouveau sur le sol arabe l'Eglise nestorienne de Perse. Par sa constance et sa *fidélité* à travers de rudes persécutions, par un zèle missionnaire vraiment grand [4], elle a porté le Christianisme non seulement aux frontières extrêmes de l'empire perse, mais encore aux Indes, dans l'Arabie de l'Est et du Sud et en Chine. Cette Eglise mérite dans l'histoire du Christianisme une place plus glorieuse que celle qui lui est ordinairement mesurée dans la conception occidentale. Les Chrétiens perses eurent à supporter de dures persécutions sous les rois *Chapour II* (309-379), *Yazdejerd I* (399-420), et *Bahram V* (420-438). On ne peut pas soutenir qu'en général ces persécutions aient été directement appelées par les guerres avec les Byzantins [5] ; cependant la situation politique s'est reflétée dans le domaine religieux, et inversement le religieux sur le politique. C'est ainsi, par exemple, que *Bahram V* aussi bien que *Chosroès I* ont été obligés par les empereurs byzantins à concéder la libre pratique religieuse à leurs sujets chrétiens. La possibilité de bons rapports durables avec le gouvernement fut seulement créée pour l'Eglise perse quand fut proclamée sous *Dadicho* l'indépendance de l'Eglise syrienne orientale avec le Katholikos de Séleucie (Ktésiphon) ; la foi dyophysite de cette église fut affirmée.

P. 175 En raison de l'hostilité qui régnait alors entre Nestoriens et orthodoxes ou Monophysites, on n'avait pas à craindre une conjonction politique des Chrétiens

P. 174 1. Mentionné par *Yakout*, II, 709 ; cf. Labourt, 206.

2. Labourt, 212.

3. Assemani, *B. O.*, III, 2, 606.

4. Cf. F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*, Musée Guimet, Bibl. de Vulg., XL, 193-383.

5. Labourt, 43 ss. Ce fut seulement le cas pendant la persécution sous *Chapour* ; *Yazdejerd* était en rapports amicaux avec les Romains, la persécution fut amenée par une provocation inconsidérée des Chrétiens. La persécution sous *Bahram* conduisit à la guerre avec Byzance. Cf. Justi, *Gesch. des alten Persiens*, 194 ss.

perses et des ennemis de l'empire ; bien plus, les Perses pouvaient compter sur leur absolu loyalisme. D'après la tradition syrienne, les Nestoriens n'ont jamais oublié de présenter clairement ce point de vue aux maîtres sassanides. Barhebraeus raconte que l'évêque *Barsauma* de Nisibe aurait dit au roi *Paroz* : « Si les Chrétiens de » ton empire n'ont pas une autre croyance que celle » des Grecs, ils ne peuvent pas t'être vraiment fidèles » [1]. Il sollicitait d'ailleurs du roi, dit l'historien jacobite, les pleins pouvoirs pour rendre nestoriens tous les Chrétiens de Perse. A la fin du VI^e^ siècle, les maîtres sassanides ont eu réellement l'idée d'utiliser pour leur politique les différends entre Chrétiens ; c'est pour cela que le Nestorianisme n'a pas seulement été toléré comme la forme spécifiquement perse du Christianisme, mais encore favorisé d'une manière ouverte. Il marque dans l'échelle des sectes chrétiennes le plus grand éloignement de Byzance ; tandis que le Monophysisme, quelquefois persécuté, s'est tout de même maintenu secrètement dans la capitale et il avait même de temps en temps des patrons à la cour.

Sous le règne d'*Hormizd IV* et pendant les premiers temps de *Chosroès II*, donc vers 578-605 — et c'est très important pour notre étude — se place l'époque de la plus grande extension de l'Eglise nestorienne. Le Nestorianisme à cette époque passe « presque pour la religion chrétienne officielle des Perses » [2]. *Hormizd IV*, malgré, ou mieux à cause de sa constante guerre avec Byzance, favorisa dans la plus grande mesure les Chrétiens nestoriens ; par contre il fit sentir son mécontentement aux plus éminents de l'aristocratie noire du Mazdéisme. Aux plaintes de prêtres il répondit que, de même que son trône ne pouvait pas être stable rien que sur les pieds de devant, de même son règne ne pouvait pas
P. 176 être assuré s'il soulevait les Chrétiens contre lui [3]. *Chosroès II* ne fit pas expier aux Chrétiens la méprise du patriarche *Icho'yab* qui s'était montré indécis pendant le combat pour le trône. C'est même plutôt sur son intervention qu'un saint moine, *Sabricho*, fut choisi

P. 175 1. *B. O.*, III, 1, 393.

2. Labourt, 220.

3. Nöldeke, *op. cit.*, 268. Les Möbed sont invités plutôt à cesser leurs persécutions contre les chrétiens et à les gagner au contraire par le zèle pour les bonnes œuvres.

comme Katholikos ; d'après la légende, il aurait aidé mystiquement le roi dans sa lutte avec *Bistam*. Les historiens byzantins racontent volontiers que *Chosroès* voulait convertir de force au Nestorianisme les Chrétiens de son empire. Théophane [1] rapporte que *Chosroès*, furieux d'un échec, « envoya prendre tous les vases » précieux de (toutes) les églises perses et obligea tous » les Chrétiens à suivre la superstition des Nestoriens à » cause de la défaite du roi » [2]. Comme nous allons le voir, la date donnée, l'an 616, ne s'accorde pas avec ce que nous savons de la conduite ultérieure de *Chosroès* envers les Nestoriens ; par contre, des mesures de coercition contre les Chrétiens non-nestoriens sont vraisemblables au début du règne. Théophane raconte plus loin [3] que lors de la conquête d'*Edesse* (603), Chosroès remit la ville aux Nestoriens. Les historiens monophysites [4] prétendent que les Monophysites reçurent la ville où ils intronisèrent l'évêque Esaïe [5]. Enfin Agapius [6] raconte que *Chosroès* en l'an 625 persécuta les orthodoxes d'*Edesse*, et voulait les obliger à devenir soit monophysites, soit nestoriens. Entre « le taureau étranglé » (Nestorianisme), et « l'âne sacrifié » (Monophysisme), les gens d'*Edesse* auraient choisi le dernier. Le récit d'Agapius est manifestement confus. D'après Dionysius [7] le patriarche orthodoxe aurait été tué en 603 lors de la conquête de la ville. Il reste donc très vraisemblable que la persécution a commencé seulement en 625, deux ans avant la reprise d'*Edesse* par Héraclius en 628. Les données divergentes sur la nouvelle orientation religieuse dans *Edesse* conquise doivent être également exactes. Par la puissance royale, la ville fut d'abord nestorienne ; ensuite elle fut monophysite. En 603

P. 177

P. 176 1. *Chronographia*, Migne, *P. G.*, CVIII, 653 (pasôn tôn) conjecture de Migne.

2. Agapius, *Kitab al-'Onwan Patr. Or.*, VIII, 458, connaît aussi un pillage des églises par Chosroès. « La seconde année de son règne, Chosroès fils d'Hor- » mizd commença à faire violence aux peuples de son empire qui étaient d'une » autre croyance. Il laissa renverser les églises de Syrie et de Mésopotamie et » fit amener dans sa capitale le marbre et même des objets d'or, d'argent et de » bois ». La date est sûrement inexacte — année où Chosroès vint demander protection à l'Empereur — mais la notice peut très bien se rapporter à une persécution contre les monophysites ou les orthodoxes.

3. Migne, *Pat. Gr.*, VIII, 677.

4. Barhebraeus, *Bibl. Or.*, II, 334.

5. Herzberg, *Gesch. d. Byz.*, 50, se rattache à ce point de vue.

6. *Pat. Or.*, VIII, 459.

P. 177 7. *Bibl. Or.*, I, 425.

*Sabricho* vivait encore. En raison de la position que cet homme occupait auprès du roi, il est peu croyable que le roi ait ordonné aux gens d'*Edesse* de devenir monophysites. En 605 encore, le successeur de *Sabricho* fut élu d'après l'ordre royal, et les expressions du protocole synodal témoignent de très bons rapports avec le chef du gouvernement [1]. Dans les années suivantes, une certaine décadence a atteint l'Eglise nestorienne. Gabriel de Siggar, l'influent médecin du roi *Chosroès*, avait embrassé le Monophysisme pour une raison quelconque [2], et il a usé de toute son influence sur le roi pour repousser les Nestoriens. Mais ils ne furent pas pour cela dépossédés de la faveur royale. Le Katholicat dut rester vacant de 609 jusqu'à la mort de *Chosroès* en 628. Il est très vraisemblable que Gabriel ait agi pendant cette période pour faire livrer l'Eglise d'Edesse à ses coreligionnaires.

Donc, dans les premières années du VII^e^ siècle, à peu près au moment de la vocation du Prophète Mahomet, l'Eglise nestorienne possède une telle influence en Perse que les chefs politiques étaient incités à faire entrer tous leurs sujets chrétiens dans cette Eglise, même par la force. On comprend sans plus que ce fait parle très fort en faveur d'une conquête nestorienne du Yémen au temps de la domination perse.

L'importance du Christianisme à *Hira* pour l'Arabie centrale et l'Arabie du Sud est claire pour quiconque est un peu familier avec la vieille poésie arabe. Un poète comme *al-Nabigha*, dont les vers contiennent de nombreux échos du Christianisme, avait passé ses meilleures années à *Hira*. Des poètes chrétiens, mais dont les poésies étaient largement répandues chez les Arabes païens, avaient longtemps vécu à Hira comme *al-A'cha*, ou y étaient même nés comme *'Adi b. Zaïd*. « L'élite spirituelle des Bédouins, leurs poètes, retour- » naient avec prédilection à *Hira* » [3]. Il est vraisemblable qu'ils étaient particulièrement attirés par les guinguettes et que, tel *al-A'cha*, ils acceptaient le Christianisme par-dessus le marché, à demi volontaire-

1. J. B. Chabot, *Synodicon Orientale* (*Notices et extraits des Manuscrits de Bibl. Nat.*, XXXVII, 1902), 471 ss.

2. Labourt, *op. cit.*, 220 ss.

p. 178 3. *Die Dynastie der Lachmiden*, 25.

ment ; mais c'est une petite faiblesse des abstinents musulmans de prendre le goût des Chrétiens pour la boisson comme cible de leurs plaisanteries.

## III. Les Banu Ghassan

Les tribus arabes habitant les contrées au Nord de Damas paraissent aussi avoir accepté de bonne heure le Christianisme. Au VI^e siècle on trouve là une tribu dont les cheikhs sont vassaux de l'empereur byzantin ; ils servent de garde-frontière et de tampon vis-à-vis des Lakhmides placés sous la domination persane, avec lesquels il y a de durs combats à soutenir. Ce sont les Ghassanides, dont les princes sont des Monophysites zélés. Le plus grand d'entr'eux *Al-Harith b. Jabala* institue comme évêques de l'Eglise syrienne Jacob Baradée et Theodorus [1]. Son fils et successeur *Al-Mundhir* se présenta à Constantinople en 580 comme le grand protecteur des Monophysites, et il aplanit leurs différends. *Al-Mundhir* déplut à son suzerain pour des raisons politiques et peut-être aussi religieuses. Il fut arrêté et conduit à Byzance en 582.

D'après Michael Syrus et Barhebraeus [2], les Arabes chrétiens de cette époque étaient répartis sous divers princes. Quelques-uns étaient en dehors, dans le domaine perse, et ils ont vraisemblablement gardé leur foi mono-
P. 179 physite. D'autres se soumirent à Byzance et ils sont devenus melkites.

Les habitants du sud eurent également avec les Ghassanides des rapports de diverses sortes en ce qui concerne les rapports politiques d'alors et les courants commerciaux, même si ce n'était pas aussi important pour le *Hijaz* que pour les *'Ibad* de *Hira*. A l'époque où paraît Mahomet, les Ghassanides avaient joué leur rôle de chefs du Christianisme en Arabie du Nord. Le Christianisme s'était répandu à cette époque parmi les tribus de la vieille province romaine d'Arabie et des alentours, en particulier les tribus de *Qoda'a*. Dans les récits sur les entreprises politiques de Mahomet, on parle de Chrétiens à *Wadi-l-Qura*, *Dumat-al-Jandal*,

1. Nöldeke, *Die gassanidischen Fürsten aus dem Hause Gaînas*, Berl. Akad. d. Wiss. Abh., 1887, 20 ss.
2. Nöldeke, *op. cit.*, 31.

*'Aïla* et *Taïma*. Nous ne savons rien de bien certain sur la confession de foi de ces Chrétiens [1]. Cependant, avec la plus grande vraisemblance, nous pouvons admettre qu'ils étaient melkites, ou peut-être monophysites à cause de la situation politique de cette région. Ils étaient en effet tous dans la zone d'influence de Byzance. La guerre de Mahomet contre ces contrées passe pour une guerre contre Byzance [2]. D'après *Mas'oudi* [3], *'Okaïdir*, le roi chrétien de *Douma* était vassal d'Heraclius. La donnée, qu'il aurait été natif de *Hira*, a peut-être son fondement dans ce qu'on a voulu réunir les deux *Douma*. C'est aussi pour cela que les habitants de *Douma al-Jandal* sont devenus des *'Ibad* [4]. A supposer qu'il y ait réellement eu une émigration, les émigrés n'étaient sûrement pas en tout cas nestoriens. Car l'entrée de nestoriens de *Hira* dans ces contrées est bien incroyable : ils étaient attirés vers le nord par les Arabes romains qui étaient encore très hostiles aux Lakhmides dans la seconde moitié du VI^e^ siècle. Tout ce que nous savons de la politique religieuse de l'empereur Héraclius s'oppose décidément à ce qu'il soit entré en relations avec les Nestoriens [5]. Nous devons donc admettre que les plus avancés des
P. 180 avant-postes du Christianisme se sont attachés à leurs protecteurs au point de vue religieux aussi, et qu'ils étaient donc melkites. La notice éditée par Cheikho [6], tirée d'un manuscrit non exactement décrit de la bibliothèque de la mission catholique de Beyrouth, et d'après laquelle l'évêque de *Douma* aurait dépendu de Damas, a en tout cas toute vraisemblance pour elle.

P. 179 1. Sachau, *op. cit.*, 69.
2. *Waqidi*, 175, 391.
3. *Kitab at-tanbih*, 648. Cheikho, *al-Naçraniyya*, 109.
4. Cf. pour toute la question Sperber, *Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens*, 56-63.
5. Cf. Herzberg, *Geschichte der Byzantiner*, 50.
P. 180 6. *Al-Naçraniyya*, 108.

## Deuxième Partie

# POÈTES ET HANIFS

Une question ne peut pas être évitée ici : est-ce que les idées et les conceptions chrétiennes que nous rencontrons dans le Coran doivent être considérées comme des emprunts directs du Prophète lui-même, ou étaient-elles déjà répandues chez les Arabes pré-islamiques ? La solution de cette question est d'une importance décisive pour notre jugement sur l'originalité et l'importance spirituelle du Prophète ; elle ne peut être obtenue que des vieux poètes arabes dont les œuvres représentent tout ce que nous possédons de la littérature arabe avant le Coran. Malheureusement, pour des raisons que je ne puis pas examiner ici en détail, cette littérature n'est pas suffisante pour reconstruire sur des données sûres le statut religieux de l'Arabie préislamique. On ne pouvait guère s'attendre au contraire ; de nombreuses incertitudes règnent aussi bien sur le texte que sur la date et l'auteur des poèmes. La correction musulmane s'est introduite en particulier dans les passages — assez rares, en vérité — qui traitent des questions religieuses. Quand on touche à une idée religieuse, les mots des poèmes les plus renommés paraissent aux Musulmans trop mesquins, trop douteux ou même erronés ; ils regrettent trop l'absence d'une harmonie avec leurs propres vues religieuses pour pouvoir se retenir d'une correction.

Un bon exemple est fourni par une poésie de *'Abid b. al-Abras* [1], dans laquelle il est dit : « Qui demande » aux hommes ne reçoit rien, mais qui prie *Allah* n'est

1. Edition Lyall (*Gibb. Mem.*, XXI), 8.

P. 181 » pas repoussé ». Le texte chez *Tibrizi* a ici deux vers de plus : « Grâce à Dieu, tout bien est atteint. L'idée » qu'il pourrait être plusieurs personnes est une folie. » Il n'a pas de compagnon *(charik !)*. Il connaît ce » que cachent les cœurs ». Le premier vers mentionné pourrait bien être authentique. Son contenu a manifestement engagé un *rawi* musulman à composer les deux vers ajoutés chez *Tibrizi*, vers qui sont nettement une interprétation musulmane. Un passage, maintes fois cité, a vraisemblablement subi une pareille surcharge dans la *Mu'allaqa* de *Zuhaïr* [1] : « Ne cachez pas » à Allah ce qui est dans vos cœurs, pour que cela reste » ignoré : car *Allah* connaît tout ce qui est caché. C'est » remis à plus tard *(yu'akhkhar)* et écrit dans un livre, » et mis en réserve pour le Jour de la reddition des » comptes, et ce sera puni sans retard *('aw yu'ajjal)* ». Comme le pense Nöldeke [2], le vers 28 pourrait bien être authentique [3]. Mais le vers suivant contient un développement de la pensée précédente tel que le comprendrait naturellement un Musulman. L'harmonie avec le vocabulaire coranique est tout à fait frappante. On remarque surtout l'expression *yuakhkhar-yu'ajjal*, courante dans le Coran pour désigner le retard du Jour du Jugement (par ex. Sourate VII, 32 ; XVI, 63 ; X, 50)[4] ; plus loin la phrase *yawm al-hisab* (Sourate XXXVIII, 15, 25, 53 ; XL, 28) ; Dieu inscrit les actes des hommes dans un *kitab*, c'est certainement une idée chrétienne, mais extraordinairement chère au Coran (Sourate X, 62 ; XXI, 94 ; XXXVI, 11 ; LXXXII, 10-12).

P. 181 1. Ahlwardt, *The six ancient arabie poets* (Londres 1870), 95. *Ibn Qutaïba* prouve avec ce vers que *Zohaïr* aurait cru à la résurrection, *Kitab ach-chi'r*, éd. de Goeje, 58.

2. *Fünf Mo'allaqat* (*Sitz. Ber. d. Wiener Ak. d. Wiss. Phil. Hist. Kl.* Bd 144), 30. L'authenticité est soutenue par Lyall, *The Diwan of 'Abid ibn al-Abras* etc. (Gibb, Mem. XXI) 17, Nicholson, *A litterary History of the Arabs* (Londres 1907), 117.

3. La réminiscence de Sourate III, 28 est bien douteuse, en particulier dans la lecture de *Tibrizi*, éd. Lyall (Calcutta, 1894) 59, préférée par Cheikho, *Cho'ara al-Naçraniyya*, 518 : *fi çodourikom* au lieu de *fi nofousikom*. La seconde expression se trouve aussi Sourate XVII, 26. Zuhaïr est un des peu nombreux poètes antéislamiques chez qui les pensées religieuses ne sont pas rares. Dans une poésie à *Harim b. Sinan* (AHLW. 99) il dit : « La piété *(al taqwa)* est bien son caractère. Dieu et la bonté « envers les siens le préservent de mauvais pas ». *Taqwa* se trouve aussi dans une poésie moralisatrice attribuée à *Motalammis*, cités : *An-Naçraniyya*, 343.

4. Ces textes portent : *la yasta'khirouna sa'a wa la yastaqdimoun* (note du traducteur).

Il n'est pas étonnant qu'une incertitude de mauvais augure règne sur l'auteur, particulièrement au point
P. 182 de vue de la religion, dans les vers les plus importants. Il n'y a guère qu'un second poème anté-islamique qui soit aussi imprégné d'esprit et de vocabulaire chrétien — et dans ce cas musulman aussi — que le fragment d'*an-Nabigha* [1] : « Tu es désobéissant envers *Allah*, » bien que tu donnes des témoignages visibles d'amour. » Il est étrange de le dire avec ta vie — Si ton amour » pour lui était sincère, tu lui obéirais, car celui qui » aime obéit à l'aimé ». Mais ce vers, avec une petite modification de 1 b, est attribué aussi à un poète musulman *'Isma'il b. al-Qasim* [2]. Le poème de *al-Zuhaïr* (Ahlwardt, XX, p. 101) contient d'étonnantes réminiscences de la Bible et du Coran ; par exemple, vers 11-12, récit de la punition de souverains orgueilleux : Pharaon et *Dhou-l-Qarnaïn*. Ce poème même est attribué par quelques-uns à *Çirma al-Ançari* [3], et fut déjà noté comme inauthentique par *al-Açma'i*.

On s'étonne même de trouver si peu du Christianisme dans ces poésies en raison des rapports très vivants que beaucoup de ces poètes ont entretenus avec les Chrétiens de l'Arabie du Nord. Cela provient avant tout de ce que leur poésie demeure liée très étroitement à un certain modèle reconnu, pour le choix de la matière et le développement : que l'on compare la poésie des Maîtres Chanteurs et des skaldes nordiques. Il n'était pas facile d'introduire le thème religieux dans la Qaçida régulière.

Le distingué missionnaire jésuite Louis Cheikho, avec une louable persévérance, a essayé de rassembler tout ce qui est chrétien dans la tradition arabe anté-islamique (en particulier dans les poésies) dans son ouvrage encore inachevé *an-Naçraniyya baïn 'Arab al-Jahiliyya* Beyrouth 1914-1919). Malheureusement il faut trier avec beaucoup de peine le métal pur dans un grand tas de scories. Le savant auteur soutient la thèse suivante : toute l'Arabie, avant l'apparition de l'Islam, se serait trouvée dans un processus de complète christianisation ; on peut le reconnaître dans tous les domaines : religion,

P. 182 1. Ed. Ahlwardt, 172 ; *Chou'ara an-Naçraniyya*, 717.

2. *Baïhaqi, Kitab al-mahasin wa-l-masawi* (Le Caire 1325), II, 41.

3. *Chou'ara an-Naçraniyya*, 582. C'était un combattant de *Badr*, autorité chez les Musulmans, *Dhahabi, Moschtabih*, 319.

poésie, architecture et artisanat ; « la révolution sociale
P. 183 de la Mekke » aurait prématurément interrompu ce processus. Il est impossible de se défendre de l'impression que cette thèse a été jugée particulièrement apte à servir une propagande — quel triomphe du Christianisme que de pouvoir présenter l'Islam comme un importun tardif, et réclamer comme chrétiennes les vieilles poésies célèbres ! En tout cas, l'auteur est si manifestement convaincu de sa vérité que la moindre preuve, même la plus aventurée, lui paraît suffisante pour l'appuyer. On rencontre ici les plus étonnantes conjectures. Dans la notice indiquant qu'autrefois le puits de Zemzem n'était pas couvert — *la saqfa 'alaïhi* — il faut lire (p. 117) qu'il a été autrefois sous la protection d'un évêque chrétien : *li-osqofin 'alaïhi* ! Parmi les poètes dont les œuvres sont données comme documents du Christianisme pré-islamique, on ne trouve pas seulement ceux qui ont certainement accepté l'Islam et ont longtemps vécu comme des Musulmans ; par exemple *Labid, Hamid b. Tawr, al-Namir b. Tawlab, Rabi'a b. Makhroum,* mais même des poètes de l'époque omayyade : *al-Kotayyir* (mort en 103), *Aïman b. Khoraïm, Jarir* mort en l'an 110 et ses contemporains *al-Ba'it, Marrar b. Manqid* et *ar-Ra'ï.* Dans la série des témoins on fait même entrer *Modrak b. 'Ali ach-Chaïbani,* originaire de Bagdad à une date beaucoup plus tardive, juriste et homme de lettres, qui s'est acquis une triste renommée par son amour furieux pour le jeune Chrétien *'Amr b. Yohanna* [1]. Quand on examine ces matériaux d'un point de vue critique, il ne reste en fait pas grand' chose qui ne se trouve déjà dans les poètes non-musulmans pré-islamiques ou contemporains.

Quand nous passons en revue les citations qui pourraient être en quelque façon authentiques, nous rencontrons d'abord la comparaison si souvent employée [2] des vestiges de la maison abandonnée de l'aimée avec les traits effacés ou incompréhensibles d'un écrit sacré. « A qui appartiennent ces ruines dont la vue m'émeut » profondément, comme les Psaumes *(ka-khatt-zi-zabour)* écrits « sur une palme du Yémen ? » demande

P. 183 1. *Da'oud al-Darir al-'Antaqi, Tazyin al-'aswaq* (Le Caire 1305) 161.

2. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter,* 244. Goldziher, *Muh. Stud.,* I, 111.

*Imrulqaïs* (Ahlwardt, 159) ; ou encore elles sont « comme les Psaumes dans les cahiers des moines » *(fi maçahif ruhban)* (Ahlwardt, p. 160). Les grandes lettres
P. 184 initiales sont considérées comme particulièrement énigmatiques. « Les demeures de la fille de *Hittan b. 'Awf* » sont comme les lettres du titre (*'onwan)* que l'écrivain » grave sur le parchemin » [1]. *Zuhaïr* nommera *Wahj* Ecriture sainte dans le même ordre d'idées (Ahlwardt, p. 97) : « La maison d'*Asma* à *Ghamraïn* est effacée » comme l'Ecriture sainte — personne de son peuple » n'est plus là ». (De même Ahlwardt, p. 91).

Dans d'autres contextes, les Ecritures saintes des Chrétiens sont mentionnées deux fois. Le poète chrétien *'Adi b. Zaïd* [2] parle de « l'*Injil* que nous lisons ». Il parle aussi du Livre de Dieu *Kitab Allah* : « Tu » nous a fait un serment inviolable sur le Livre de Dieu. » Et tu n'es pas encore devenu puissant par le Livre de » Dieu » [3]. L'expression *Kitab Allah* a une résonance assez suspecte dans une poésie pré-islamique. Le Syrien emploie dans un tel contexte plusieurs fois le pluriel « les Ecritures » ; peut-être pourrait-on penser à une expression voïsine, *Ketaba 'alahaya*, « le Livre divin ».

Il n'est pas de petite importance de reconnaître comme pré-islamiques un certain nombre des termes les plus importants pour la doctrine de la révélation et de l'écriture : *zabour, maçhaf* (coran *çahof*), *wahi, injil, Kitab Allah.*

Parmi les personnages bibliques, on sait que David est souvent mentionné comme forgeron d'armures (Sourate XXI, 80). Mais peut-être que l'on pense à quelque armurier juif renommé qui se sait ainsi appelé. *An-Nabigha* rapporte une légende concernant la puissance de Salomon sur les démons [4] : « Je ne vois per- » sonne qui se soit conduit comme lui *(an-No'man)* à » l'égard des hommes. Je n'excepte personne, si ce » n'est Salomon, lorsque Dieu lui a dit : Lève-toi, » défends aux hommes de pécher et humilie les *djinns ;*

P. 184 1 Cheikho, 224.

2. Cheikho, 185, d'après *Jahiz.*

3. *Chou'ara an-Naçraniyya*, 472. A cause de Sourate LXXXVII, 18, le second des deux vers suivants attribués à *al-Moraqqach al-'Akbar* me paraît douteux : « Ni bonheur ni malheur n'ont de durée pour personne. C'était déjà » écrit dans les premières vieilles écritures » *(fi-z-zabour al-'awwaliyyat al-qada'im)* Cheikho, 184.

4. Ahlwardt, 7.

» vois, je leur ai permis de bâtir Tadmor avec pierres
P. 185 » de taille et colonnes ». *An-Nabigha* nomme Noé comme exemple de la fidélité [1] ; *al-A'cha* parle pareillement de Noé et de la construction de l'arche [2]. Parmi les contemporains de Mahomet, les récits bibliques n'étaient donc pas inconnus.

Les cérémonies extérieures du culte chrétien étaient déjà mentionnées par les poètes païens. *'Antar* (Ahlwardt, p. 181) pense à la marche de la procession chrétienne quand il compare les autruches qui se promènent gravement autour de la maison de *'Ahla* aux Chrétiens « qui tournent autour du sanctuaire » *(baït al-haïkal)*. Le son perçant du gong de la prière avait frappé quiconque visitait les ermites chrétiens. « Tu entends (au » matin) le cri des chouettes autour de nous, comme » le gong de la prière retentit après le repos de la nuit » [3] chante *al-Murayyas al-'Akbar*. Ces comparaisons un peu irrespectueuses respirent un paganisme bon enfant. Ce sont seulement les poètes chrétiens qui se montrent un peu informés des habitudes liturgiques du Christianisme. *An-Nabigha* (Ahlwardt, 4) et *al-A'cha* [4] font mention de calvaires en plein air, d'images en ivoire ou en or dans des niches de marbre. Ils mentionnent quelquefois les fêtes chrétiennes. *An-Nabigha* (Ahlwardt, 3) a vu à la cour ghassanide les princes chrétiens cheminer « en chaussures fines et ceintures parfumées — salués » le jour des Rameaux avec des branches de myrte ». *'Adi b. Zaïd* connaît la coutume pascale mentionnée par Grégoire de Nazianze (Or. XLV, 2) ; il parle de « la lampe de Pâques dans l'église des moines » [5]. *Hawdha b. 'Ali*, le Chrétien célébré par *an-A'cha*, honorait la fête de Pâques par le rachat d'un certain nombre de prisonniers [5]. Mais on ne dit pas un mot du contenu religieux de cette fête. Si l'on pouvait tenir pour authentiques les deux vers d'*al-A'cha* cités dans *Lisan*, III, 301, le poète aurait connu la prescription des deux prières quotidiennes aux laïques de l'Eglise nestorienne : « Célèbre Dieu matin et soir, ne sers pas Satan mais » Allah ». *Al-A'cha* mentionne la Cène — mais dans une

P. 185
1. Ahlwardt, 176.
2. *Chou'ara an-Naçraniyya*, 389.
3. Cheikho, *an-Naçraniyya*, 207.
4. Cheikho, *an-Naçraniyya*, 205.
5. Cheikho, *an-Naçraniyya*, 216.

chanson à boire — : « Vin rouge, le moine le porte en
P. 186 » procession et le présente. Sur lui est un sceau. Ensuite
» il se place devant lui plein de désir et prie sur sa
» cruche » [1].

Les moines, en particulier les ermites, ont spécialement éveillé l'intérêt des poètes : ils veillaient pour lire les saintes Ecritures et leurs lampes scintillaient dans les ténèbres profondes du désert [2]. *Imrulqaïs* a fait l'expérience que cela peut devenir dévotion superstitieuse. Les chiens mordent le taureau sauvage à la cuisse et le déchirent, comme les enfants des Chrétiens déchirent les vêtements des pèlerins (de Jérusalem) (Ahlwardt, 136, v. 12). Les poètes chrétiens témoignent aussi de ces pratiques d'adoration : ils mentionnent les moines et leurs œuvres pieuses à côté d'autres objets religieux. *Al-A'cha* : « ... un moine, dans l'église » qu'il a bâtie et où il fait le signe de croix ». *'Adi b. Zaïd* : « Par Allah — qu'il accepte mon serment — je » suis comme le moine qui, aussi souvent qu'il prie » Dieu en larmes, pousse de grands cris, le cœur saisi » de crainte » [3].

Wellhausen [4] a suffisamment démontré la tendance monothéiste de la vieille religion arabe. Le Coran et les poètes offrent à ce point de vue un tableau absolument identique. Le Monothéisme n'a pas pu former le point de départ de la prédication de Mahomet, parce que l'espèce de Monothéisme dont il se fit dès le début le champion avait déjà triomphé avant son entrée en scène. Ce Monothéisme comporte qu'au Dieu unique étaient subordonnées trois déesses, comme des êtres divins intercesseurs ; en tant que *banat Allah* (filles de Dieu) elles étaient avec Dieu dans un rapport plus étroit, un peu comme les saints dans la religion chrétienne, avec lesquels il faudrait comparer leur signification religieuse. Les dieux masculins, par contre, paraissent avoir perdu toute importance ; ils sont devenus de simples noms cultuels du Dieu unique, non seulement quelquefois, mais d'une manière générale. Le « Seigneur de la Maison » — désignation très courante

P. 186 1. Cheikho, 210.
2. Wellhausen, *Reste*, 232. *Imro'olqaïs*, éd. Ahlwardt, 148, v. 37 ; 149, v. 66 ; 152, v. 20.
3. *Chou'ara an-Naçraniyya*, 392, 453.
4. Wellhausen, *Reste*, 215 ss.

P. 187 de la divinité [1] — auquel Mahomet s'adresse dans une des plus anciennes sourates, était sûrement, avant Mahomet, Allah et non *Hubal*. C'est sûrement à Allah que pense *An-Nabigha* (Ahlwardt, 77) quand il jure : « Par la vie de celui dont j'ai visité la *Ka'ba*, et par le » sang répandu sur les statues — et par le protecteur » des oiseaux que les cavaliers... peuvent saisir à la » main ». Une autre fois, il chante pour sa belle la tristesse du départ (Ahlwardt, 25) : « Il ne nous est pas » permis de plaisanter avec les femmes ! Le Pèlerinage [2] » est notre but ! Nous nous hâtons sur nos chamelles » harnachées. Nous espérons en Dieu, nous attendons » de lui la nourriture et les biens ». D'après Derenbourg [3] nous aurions ici la plus ancienne poésie d'*al-Nabigha*. Le poète qui parle ici n'aurait pas encore appris à connaître le Christianisme à la cour syrienne. Mais il vaut mieux comprendre, ici comme ailleurs chez *An-Nabigha*, *al-ilah* que *Allah*.

Je voudrais maintenant rendre attentif au fait que les poètes chrétiens ont considéré le Dieu de la *Ka'ba* comme le Dieu chrétien, et que par conséquent ils pouvaient prendre part à ce culte comme s'il lui avait été voué. Dans les serments, les sanctuaires de la *Ka'ba* sont nommés à côté du Christ et des objets sacrés des Chrétiens [4]. « Je jure par l'habit des moines dans le » couvent et par ceux qui ont bâti (la *Ka'ba*) : *Quçaï* » et *Mudad b. Jurhum* », chante *al-A'cha*, et *'Adi b. Zaïd* rapproche dans un serment « le Seigneur de la » Mekke *(wa-rabbi Mekkata)* et le Crucifié ».

Cela permet bien de comprendre comment Mahomet a pu en venir à la doctrine d'une religion primitive, héritée des envoyés de Dieu parmi les différents peuples, la foi des Hanifs, qu'on peut trouver chez les païens comme une sorte de religion naturelle. Des Chrétiens — peut-être aussi des Juifs — aussi bien que des païens ont reconnu *Allah* vénéré à la *Ka'ba* comme le Dieu suprême. Qu'*Allah* ait créé le monde (Sourate XXIX, 61-63), qu'il donne leur récompense aux bons et punisse les

1. Dans une inscription nabatéenne, *C. I. S.*, II, 270.

P. 187 2. Vers La Mecque d'après l'ancien et certainement juste point de vue des commentaires. *Din* comme désignation du pèlerinage se voit aussi en poésie chez *Birouni*, éd. Sachau, 12.

3. *Journ. Asiat.*, 1868, t. XII, 210.

4. Cheikho, *an-Naçraniyya*, 194 ; *Chou'ara an-Naçraniyya*, 451.

p. 188 méchants [1], ce sont des vérités qui ne sont pas étrangères aux païens, quand ils veulent l'avouer. Le Hanifisme existait donc devant le Prophète comme un fait ; ce n'était peut-être pas une « secte », mais une tendance monothéiste au sein de la religion arabe. Que cette tendance ait été représentée par certains individus, c'est une concession que l'on doit vraisemblablement faire aux moins dignes de confiance des légendes hanifites. Pour cette tournure d'esprit religieux et pour ses représentants, on a choisi, avant Mahomet, une expression dérivée du mot araméen *hanefa*. Peut-être voulait-on dire, avec ce mot employé pour désigner une hérésie : un Monothéiste qui n'appartenait cependant pas à la communauté chrétienne.

On a souvent soutenu que l'idée de l'incertitude de la vie et de la menace de la mort, qui revient si souvent dans la poésie, serait à rapporter à une influence chrétienne, et que déjà l'idée centrale de la piété musulmane se trouverait dans les poèmes païens. Le « media vitae in morte sumus » est certainement un thème de prédilection des poètes anté-islamiques. Mais il faut remarquer que cette idée ne produit pas l'impression d'une méditation chrétienne sur le caractère éphémère de la vie. Le vieux chanteur nordique voit ainsi la vie : « Que l'homme soit joyeux et vigilant jusqu'à ce que » la mort le rencontre, car seul l'insensé est assez fou » pour penser qu'il doit vivre éternellement. Il évite » les traits, mais à la fin la vieillesse le prend au collet ». Le poète arabe a la même conception. Il appartient à la vraie *muruwwa* de penser toujours aux dangers de la vie, à la menace de la mort, non pas pour s'adonner à une rêverie boudeuse, mais pour utiliser sagement les éphémères instants dorés et s'efforcer de les saisir, aussi longtemps qu'on peut lutter et jouir. C'est, si l'on veut, une sorte de fatalisme, mais de l'espèce que connaît partout et toujours la vie saine et primitive
p. 189 du peuple. « Chaque guerrier doit tomber après des » années de chance » chante le fier *ʿAmir b. al-Tufaïl* [2]. *Mutalammi* nous donne cet avertissement [3] : « Ne vois-» tu pas que l'homme est promis à la mort ? Bientôt

p. 188 1. Cf. par ex. *Zuhaïr* (éd. Ahlwardt, 90).
p. 189 2. *Diwan*, ed. Lyall, 146. Cf. *ʿAbid b. al-Abraç*, *ibid.*, 70 et 80.
3. *Hamasa* (Le Caire, 1331), I, 267.

» il est couché, comme une proie pour les oiseaux, ou » bien il est caché dans la terre. C'est pourquoi n'accepte » pas l'esclavage par crainte de la mort. Meurs plutôt » en homme libre, aucun blâme ne t'atteindra ! » Un esprit pareil règne aussi dans le magnifique chant du vieux *Zuhaïr* [1] : « Je suis fatigué du poids de la vie ; » qui a vécu quatre-vingts ans peut bien être las. J'ai » vu la mort, elle frappe comme un chameau aveugle » la nuit. Celui qui est atteint meurt, celui qui est man- » qué vit longtemps et l'âge l'affaiblit. J'ai la connais- » sance d'aujourd'hui, et celle d'hier avant aujourd'hui ; » mais de demain je ne sais rien. Celui qui ne réussit pas » à acquérir de toutes manières la faveur des hommes » sera déchiré à belles dents et piétiné à coups de sabot. » Celui qui a du superflu et qui est avare pour les siens » sera méprisé et blâmé. Celui qui a pris le bien pour » protecteur de son honneur est bien protégé. Mais » celui qui ne redoute pas l'ignominie sera couvert de » honte. Celui qui ne défend pas sa citerne les armes » à la main la verra démolie, et celui qui n'ose pas » affronter les autres avec force sera lui-même assu- » jetti. Celui qui redoute les embûches de la mort sera » atteint par elle, même s'il montait aux cieux avec » une échelle ».

Il n'y a là aucune trace de l'esprit eschatologique chrétien. Le poète se meut plutôt sur le plan de l'Ecclésiaste. La pensée de la vieillesse et de la mort ne le conduit pas à une oisiveté mélancolique, et ne le pousse pas à l'enivrement des jouissances. L'homme antique y entend plutôt une invitation à conduire « sagement » sa vie, ainsi l'homme va au-devant de l'inévitable dans les meilleures conditions. Dure conception de la vie humaine qui n'est presque plus intelligible pour l'hypersensibilité moderne. Cette fière attitude en face de la mort n'est pas non plus étrangère à *Imrulqaïs* : « Mon compagnon pleurait quand il vit derrière lui » les portes, et qu'il sut réellement que nous allions
P. 190 » rencontrer l'empereur. — Mais je lui dis : Ne pleure » pas ! Nous gagnerons un Royaume immortel, et nous » serons pardonnés » [2]. Mais chez ce poète de l'Arabie pré-islamique, le plus grand au jugement moderne, un

1. Ahlwardt, 96-97.
P. 190 2. Ahlwardt, 130.

ton personnel anime cette idée de la mort. « Je m'étonne » d'être heureux », c'est le prélude des beaux vers (Ahlwardt 120) : « Je vois que nous nous hâtons vers » l'inconnu, nous serons au matin abreuvés et nourris » — nous sommes des passereaux, des mouches, des » vermisseaux, et nous sommes cependant plus coura- » geux que le loup déchaîné ». Mais la joie conquise cède bientôt à la mélancolie amère du cavalier errant toujours désillusionné : « Peu m'importent les épreuves » et l'avenir. Mes veines sont enlacées aux veines de la » terre. Cette mort me ravit ma jeunesse, bientôt » elle me ravira corps et vie pour me jeter vite dans » la poussière ». Chez lui la plainte sur la violence du du temps, du « *dahr* », résonne plus amère que dans le paganisme arabe, presque macabre : « Il ne t'a pas » dit que le temps est un loup garou, un menteur, qui » ruine les hommes ? Il chasse des palais ceux qui ont » des habits magnifiques et commandent plaines et » monts. C'est un guerrier qui ravage les pays » [1]. Une profonde mélancolie règne dans le poème du tombeau de la princesse étrangère à Ancyre, où le grand voyageur de la tradition a enfin trouvé le repos [2] : « O mon » amie, la réunion est proche. Je resterai ici aussi » longtemps que le rocher de *'Asib* restera. — Tous » deux étrangers, nous nous sommes retrouvés ici. » Car l'étranger est bien le parent de l'étranger ». Le ton mélancolique des poésies d'*Imrulqaïs* s'explique suffisamment par le triste destin du poète, et a peu de points communs avec la chrétienne « meditatio mortis ».

Aucun poète païen ne laisse transparaître si souvent des pensées religieuses qu'*An-Nabigha*. *Allah* est celui qui donne sa puissance au souverain (Ahlwardt, 5, v. 9) ; il prie *Allah* en faveur de son royal protecteur pour une longue vie (Ahlwardt, 11, v. 5-6) pour la pluie dans la bonne saison, et pour la victoire ; il demande qu'il puisse lui montrer ses bienfaits et devenir son aide contre les hommes (Ahlwardt, 12, v. 17-29). Les yeux
P. 191 d'Allah, qui ne dort jamais, surveillent l'injustice (Ahlwardt, 17, v. 15 sq.) ; on ne doit plus jamais faire confiance à celui qui a fait un faux serment par *Allah* (Ahlwardt, 5, poésie 3, v. 3, cf. 19, v. 21). *Allah* « n'exige

1. Ahlwardt, 204. Cf. *ibid.*, 129, v. 22-23.
2. *'Agh.* VIII, 73.

» rien que suivant sa justice. Le mal ne sera pas bien, » et le bienfait n'est jamais perdu » (Ahlwardt, 20, v. 32). C'est à peine inexact qu'une tradition pas très digne de foi en fasse un Chrétien et c'est très juste quand Derenbourg [1] le compte parmi les Hanifs pour lesquels il est de loin un meilleur représentant que les figures à demi mythiques de la légende musulmane relative aux Hanifs. Mais de la piété eschatologique chrétienne je trouve à peine trace chez lui. Tout au plus pourrait-on parler d'une influence chrétienne dans le profond sérieux qui ressort de son idée de la *vanitas vanitatum*. Les vers puissants que nous a transmis *Ibn Qutaïba* [2] ne respirent rien d'autre qu'une amère résignation : « L'homme espère vivre longtemps, mais la » longueur de la vie n'est qu'à son détriment. La dou- » ceur de la vie passe et l'amertume subsiste seule. » Les jours trompent l'homme, si bien qu'il ne lui » arrive plus rien qui puisse le réjouir. Combien de gens » se réjouiront de ma mort et qui diront pourtant : quel » homme excellent c'était ! »

Les poètes préislamiques confirment l'impression donnée par la prédication coranique, que les vues eschatologiques des religions de l'Ecriture étaient entièrement étrangères aux Arabes. Avec la mort, tout est fini. La gloire même, et la plus haute que pouvait atteindre le héros arabe, perd toute valeur devant la mort [3]. Quand *Al-Aswad b. Ya'four* tomba dans une maladie mortelle et qu'*An-Nu'man* l'interrogea sur sa santé, il répondit : « Petit est le gain quand le hibou » appelle le soir, quand le temps est venu pour lui de » crier après les eaux fraîches. Ils me disent au revoir, » et quand ils s'en vont ils disent : c'en est fait de lui ; » fini de la largesse, de l'assurance et de la bonté. Que » m'importe ce qu'ils font, puisque je vais mourir ? » Chaque homme est épié sur la route de la mort » [4]. *An-Nabigha* ne paraît pas non plus penser à une vie dans l'au-delà : « Ils disent : c'est un château fort. Et » ils en sont fiers. Mais qu'est-ce qui peut être solide ?

p. 191 1. *Journ. Asiat.* (1868), t. XII, 263.

2. *Kitab ach-Chi'r*, éd. de Goeje, 72.

3. « Si la gloire pouvait rendre les hommes immortels, tu ne devrais pas « mourir. Mais la gloire des hommes ne rend pas immortel » chante *al-Zuhaïr*. Le calife *Umar* le louait pour ce vers. *Ibn Qutaïba, Kitab ach-Chi'r*, 57.

p. 192 4. *Chou'ara an-Naçraniyya*, 477.

» Les montagnes mêmes vacillent. — Les sépulcres » ne rendent pas leurs morts et seulement les étoiles » dans le ciel et la terre demeurent comme elles étaient » (Ahlwardt, 166). Une seule fois dans *An-Nabigha* transparaît la croyance à l'au-delà : c'est dans les poèmes au chef ghassanide *'Amr b. al-Harith* [1] où le poète inspiré célèbre la foi chrétienne des Ghassanides : « Ils » ont une libéralité que Dieu n'a accordée à personne » d'autre. Leur esprit ne les abandonne jamais. Le lieu » où ils séjournent appartient à Dieu. Leur religion est » ferme *(dinuhum qawim)*, ils ne s'attendent qu'à la vie » future *(fa-ma yarjouna ghaïra l-'awaqib)* ».

Il serait cependant inexact de parler d'un rapprochement de l'appréciation chrétienne de la vie chez les poètes préislamiques à cause des passages analysés ci-dessus. Nous sommes encore moins fondés à admettre ici un pessimisme commun qui, comme signe de l'accomplissement des temps *(pleroma tou chronou)*, annoncerait la décomposition de la vieille religion arabe et l'apparition d'une époque nouvelle. Chez un seul des poètes de cette époque nous trouvons un écho indéniable d'une piété colorée d'eschatologie qui caractérise aussi bien le Christianisme d'alors que la religion de Mahomet. C'est le poète chrétien *'Adi b. Zaïd* de *Hira*.

Le récit de la conversion de *Nu'man III* par *'Adi* le démontrerait pleinement [2]. Mais il paraît trop conforme à une légende de saints musulmans pour nous apparaître comme entièrement digne de confiance. Le ton religieux dans les poésies de *'Adi* est indéniable. Il célèbre le Créateur « qui a fixé au soleil une limite » qu'il ne peut pas dépasser ; elle sépare le jour de la » nuit » [3]. Allah reste l'unique espérance des opprimés : « En qui pouvez-vous espérer, quand passe votre prin- » temps, sinon en Dieu, et qui vous allumera du feu ?
P. 193 » Non, j'en jure par la piété même, si elle se trouve » parmi eux, etc... » [4] Quand il tombe d'inanition dans la prison de l'ingrat *an-Nu'man*, il explique avec une pieuse résignation : « J'ai aujourd'hui remis mon affaire » à un Maître qui est proche et qui exauce les prières

1. Ahlwardt, 3.
2. *'Agh.* II, 34.
3. *Chou'ara an-Naçraniyya*, 469.
P. 193 4. *Ibid.*, 469.

» *(rabb qarib mustajib)* » [1]. Dieu seul reste éternellement vivant auprès de la fragilité des choses terrestres : « Il n'y a rien qui subsiste devant la mort à l'exception » de la face du Vénéré, du Créateur. Quand nous som- » mes dans l'assurance, c'est le malheur qui survient. » Il atteint l'homme qui jouit de l'amour et de l'ami- » tié » [2]. Les deux premiers vers ont paru si édifiants aux Musulmans qu'un prédicateur, pas très théologien, *'Utba b. an-Nahhas*, les a récités en chaire de bonne foi, comme une parole du Coran [3]. Les pensées sérieuses sur la mort et le caractère passager de toutes choses terrestres sont essentiellement caractéristiques de la poésie de *'Adi*. Il faut avant tout considérer une série de passages où le poète illustre puissamment ses paroles sur l'insécurité de la vie, le soudain revirement de la fortune, par l'histoire d'un roi ou d'un peuple du passé qui, par l'épreuve soudaine du malheur, a donné à la postérité un avertissement exemplaire du néant de toute la puissance et la majesté terrestres. « Je n'ai » jamais rien vu de pareil à la jeunesse. Grâce au men- » songe des jours, elle oublie leur dénouement ; elle » oublie la lice et les frères, et comment ils ont supporté » les attaques (du sort). Qu'espèrent donc les hommes, » quand ils cherchent le bonheur, quand l'amour de la » vie est leur unique souci ? Ils croient que les coups du » sort ne les atteindront pas et pourtant la malignité » du destin les atteint. Qui était pareille à *Çan'a*, bâtie » par des gouverneurs d'empire et des hommes qui » prodiguaient leurs biens ? Son architecte l'avait » élevée jusqu'aux nues, ses palais ruisselaient de par- » fums. Elle était ceinturée de montagnes pour les- » quelles les traîtres ne trouvaient pas d'accès et leurs » crêtes ne pouvaient pas être franchies. Et le cri du » hibou y était familier quand le soir les joueurs de
P. 194 » flûte leur répondaient. Le revirement du destin poussa » contre elle l'armée des *Banu-l-'ahrar*, les troupes de » cavaliers l'assaillirent. Ils furent remplacés par des » mulets porteurs de ruine. Les jeunes renards en vin- » rent à la parcourir » [4]. Vois, les coups du destin

1. *Ibid.*, 452.
2. *Ibid.*, 454. Etonnant accord avec Sourate LV, 26-27 (cf. encore XXVIII, 88).
3. *Fihrist*, éd. Fluegel, 91.
P. 194 4. *Chou'ara an-Naçraniyya*, 457.

» *(dahr)* sont violents. Sois sur tes gardes, ne dors » pas, et n'imagine pas être assuré contre le sort. L'ado- » lescent arrive en bonne santé à la nuit, soudainement » il est perdu, et il était sûr et content. Le destin peut » être favorable mais il peut aussi être sévère. Il laisse » les membres écrasés et brisés. Interroge les gens sur » les habitants de Qubaï ! [1] Sous leurs yeux le destin » a broyé *Sabur* [2], la mort l'arracha et il disparut alors » qu'il espérait des succès dans l'empire. Il est même » arrivé à la reine, chez les *Banu-l-açfar* [3], que le destin » n'a pas laissé subsister sa mémoire. Personne ne peut » échapper à la mort ; la mort ravit la paix aux riches comme aux pauvres » [4]. La signification religieuse de ces idées est particulièrement claire dans la description du moment où *an-Nu'man* vint enfin à réfléchir sur la vanité de la puissance terrestre [5] : « Pense au » seigneur de *Khawarnaq* ; un jour — la direction de » Dieu *(al-huda)* rend avisé — il regardait et se réjouis- » sait de sa puissance et de la grandeur de son empire... » Alors son cœur comprit, et il dit : Qu'est-ce que le » bonheur d'un vivant qui marche à la mort ? Le tom- » beau le reçoit après les jouissances de la royauté. » Il est alors comme une feuille sèche avec laquelle » jouent les vents d'Est et d'Ouest ».

Les vers suivants sont particulièrement intéressants. Ils décrivent une redoutable épidémie de peste qui atteignit une fois les habitants de *Diyar* : « Que sont les » habitants de *Diyar* en comparaison du peuple de Noé, » et *'Ad* et *Tamoud* après eux ? Pendant qu'ils étaient » assis sur sièges et tapis, leur peau est devenue pous- » sière. Les médecins vinrent les visiter, mais leurs » médicaments les déçurent. Un homme bien portant » qui visitait à midi un malade était bientôt plus près » de la mort que celui qu'il visitait. Mais l'affaire ne
P. 195 » fut pas terminée avec cela ; non, après tout cela vint la » fatale punition *(al-wa'id)* » [6].

Il faut d'abord remarquer que le poète présente les populations de *'Ad* et de *Tamoud* et le peuple de Noé

1. Le nom se présente sous les Lakhmides.
2. Un des rois perses de ce nom.
3. La reine grecque. Cf. *Z. D. M. G.*, XIV, 290.
4. *Chou'ara an-Naçraniyya*, 468.
5. *Tabari*, I, 853.
P. 195 6. *Chou'ara an-Naçraniyya*, 471.

comme des avertissements exemplaires, de la même manière que les gens anéantis par la peste. *'Ad* et *Tamoud* sont mentionnés plusieurs fois par les vieux poètes arabes. *Zuhaïr* parle des « cuirasses dont le » travail est un héritage du forgeron David ou d'Iram »[1]. Dans sa *Mu'allaqa* [2], il mentionne le « Roux » *(al-Ahmar)* de *'Ad* d'une manière qui rend vraisemblable qu'il connaisse une légende sur le crime du « Roux ». Il ressort des termes d'*Imrulqaïs* qu'on a raconté une catastrophe finale de ce peuple, quand il prédit que les hyènes viendront visiter une bataille comme celle de *Tamoud* et de *'Ad* [3]. Ce qui est nouveau sous ce rapport c'est le peuple de Noé. C'est avant tout l'utilisation religieuse qui est nouvelle. Il ne suffit pas que le mauvais sort prépare une fin prochaine aux grandeurs terrestres ; ce qui vient ensuite est encore plus sérieux : c'est la rétribution éternelle. Cela n'est dit expressément que dans ce passage. On a de la peine à échapper à l'impression que la réflexion sur l'éternité est celle qui est inculquée à *Nu'man* par la direction divine, et que c'est particulièrement du reflet de l'eschatologie chrétienne que l'idée de la fragilité de la vie a reçu une si grande importance chez *'Adi*. Il pourrait apparaître comme quelque peu suspect que pour « punition » soit employé le terme coranique *al-wa'id*. Dans le sens de punition, le terme *al-wa'id* se présente aussi chez *An-Nabigha* [4], et dans un contexte absolument insoupçonnable. Il pourrait donc provenir du vocabulaire des *'Ibad*.

Il est frappant de constater combien souvent les passages ici rapportés rappellent un thème favori de la prédication coranique : les histoires de prophètes. Il y a cependant une différence importante : d'après Mahomet, les peuples des prophètes vont à leur perte
P. 196 par leur propre faute ; et cette faute c'est avant tout l'incrédulité à l'égard des prophètes et des envoyés de Dieu. Chez *'Adi*, il n'est rien dit de la culpabilité de ceux qui sont atteints par le destin ; la culpabilité est

1. Ahlwardt, 98.
2. *Ibid.*, 95, v. 31.
3. *Ibid.*, 156. Autres passages sur *'Ad* voir Nöldeke, *Fünf Mu'allaqat*, 31. Il faut excepter le fragment Ahlwardt 193 qui est seulement une contrefaçon des vers d'*Imrulqaïs*, Ahlwardt, 120.
4. Ahlwardt, 5.

même complètement exclue pour *Çan'a* par exemple. Et cependant il ne faut pas méconnaître la parenté des deux points de vue. *'Adi* veut mettre en garde contre la folie et la confiance insensée mise dans le bonheur et les biens terrestres. C'est aussi un thème important des histoires coraniques de prophètes où l'on trouve l'avertissement contre le mépris du message prophétique si caractéristique pour Mahomet. Chez les poètes chrétiens comme *'Adi* ces points de vue vont de soi, et des réminiscences douteuses du Coran sont tout au plus à noter comme des particularités accessoires. Je dois donc souligner ici, comme une chose importante, le fait qu'un poète élevé parmi les Chrétiens d'*al-Hira*, et donc familier avec leurs conceptions, s'accorde étonnamment avec la prédication de Mahomet sur un point important : l'inspiration eschatologique de la piété. *Al-'Aïcha* a aussi utilisé ce thème. *Yaqou* (I, 96) nous a conservé le fragment d'une poésie où il mentionne « les rois que le temps *(dahr)* a anéantis ». Le poète décrit la splendeur d'*Ablaq*, la forteresse du prince juif de *Taïma* : « Et *'Adiya* (ne fut pas épargnée). Son » empire et la forteresse d'*Ablaq* bâtie par *Sulaïman* » *b. Daoud* dans la juive *Taïma* ne purent pas la pro» téger de la mort ».

Cependant cette harmonie n'est pas telle que nous puissions admettre un emprunt direct par le Prophète ; surtout les traces d'une influence chrétienne sur les poètes préislamiques, telles que nous les avons suivies ici, ne sont en tout cas pas assez nettes pour nous conduire à la solution du problème du Christianisme dans le Coran.

***

Notre jugement serait certainement différent si les poésies qui nous ont été transmises sous le nom d'*Umayya b. 'abi-ç-Çalt* pouvaient être considérées comme authentiques. Malheureusement nous ne savons pas grand'chose sur ce poète et prétendu rival de Mahomet. Ce que nous pouvons présumer de certain sur lui se dit en peu de phrases. Il tirait son origine de *Taïf*, et doit
p. 197 donc avoir été au temps de Mahomet une personnalité bien connue à la Mekke. Ses poésies ont certainement quelque écho d'idées chrétiennes dans le style de *'Adi b. Zaïd*. Il introduisit peut-être déjà dans ses poésies

les noms de quelques patriarches authentiques et quelques traits de leur histoire. Pour une raison inconnue, il fut hostile à Mahomet et composa un chant de deuil sur les morts de *Badr*. Peut-être n'a-t-il fait cela qu'en raison de ce premier mouvement facile : embrasser le parti du plus fort. La communauté religieuse de Mahomet ne s'étendait pas assez loin ou n'était pas suffisamment enracinée pour appeler une communauté d'intérêts politiques. Pour les Musulmans, qui trouvaient dans les poésies d'*Umayya* une certaine harmonie avec le Coran (harmonie qu'ils ne savaient expliquer autrement que par une connaissance des premières révélations), il était certain que si *Umayya* a combattu le Prophète, après une connaissance plus approfondie, c'est qu'il doit avoir été poussé par des motifs particulièrement impératifs. Comme les Juifs jalousaient Mahomet et ne voulaient pas céder aux Arabes le Prophète attendu, ainsi *Umayya* serait devenu l'ennemi de Mahomet par jalousie. Il aurait espéré devenir lui-même le Messie des Arabes. C'est ainsi que l'on entend généralement le roman d'*Umayya* comme nous le lisons par exemple dans le *Kitab al-Aghani* (III, 186-192). Le personnage d'*Umayya* s'est manifestement imposé aux Musulmans. Une matière de légende d'origines diverses s'est rassemblée autour de lui. Comme poète et voyant, il possède une connaissance magique inquiétante ; le langage des animaux mêmes n'a pas de secret pour lui ; comme « Hanif » lettré, il a puisé une profonde science dans les livres et dans les églises des gens des Ecritures — monde plein de mystère et fermé au Musulman ordinaire —. Sa fin tragique éveille le frisson : car il eut la mort d'un incrédule. Un récit (*Kitab al-Aghani*, III, 191) dit : « Quand *Umayya* fut atteint par » sa dernière maladie, il déclara : C'est ma fin ; cette » maladie c'est ma mort. Je sais que la foi des Hanifs est » vraie, et cependant j'ai des doutes sur Mahomet. » Quand sa fin approcha, il fut un temps évanoui ; il » s'éveilla de nouveau et dit : Présent ! Présent ! me » voici ! Aucun empire pour me racheter ! Aucun pa» rent pour me sauver ! Il s'évanouit encore, et les » assistants pensaient que c'était déjà sa fin. Il s'éveilla
P. 198 » de nouveau et dit : Présent ! Présent ! me voici ! Pas » innocent, que je puisse m'innocenter, pas assez fort » pour me délivrer. Il s'entretint ensuite une heure » avec les assistants. Mais il s'évanouit encore, si bien

» que l'on doutait qu'il fût encore vivant. Mais il s'éveil-
» la encore et dit : Présent ! Présent ! me voici ! En-
» touré de bienfaits [1]... Ainsi tu pardonnes, ô Dieu !
» puisses-tu tout pardonner ! Quel est celui d'entre
» tes serviteurs qui n'est pas coupable ? Il se tourna
» de nouveau vers les gens et dit : Mon heure est venue.
» Préparez-vous. Il parla un certain temps avec eux,
» si bien qu'ils commencèrent à douter de l'issue de sa
» maladie. Ensuite il leur récita : Toute vie, quelle que
» soit sa longueur, ne dure qu'un temps avant de dis-
» paraître. O si, avant ce qui m'arrive maintenant,
» j'avais mené paître les antilopes sur les montagnes !
» Fixe ton attention sur la mort, et garde-toi de la
» malice du temps — car le temps est malicieux. En-
» suite il mourut sans croire au Prophète » [2]. Entremêlée au récit, la poésie, manifestement la plus répandue des productions poétiques d'*Umayya*, devrait nous donner la meilleure image de son véritable art poétique. La plus ancienne piété musulmane s'est reconnue dans cette peur de la mort et du Jugement. Etrange, pensaient les Musulmans, qu'un homme pareil meure comme un incrédule !

On sait qu'il y a quelques années Cl. Huart a présenté les poésies d'*Umayya* qui nous sont parvenues de différentes sources comme entièrement authentiques, et les a désignées comme « une nouvelle source du Coran » [3]. L'argument principal pour l'authenticité est fourni
P. 199 par le fait suivant : les poésies, dans les légendes des prophètes et avant tout dans la description du Paradis (Ps. *Balkhi*, éd. Huart, *Public. de l'Ecole des Langues Orientales vivantes Sér.*, IV, t. XVI, 202), offrent plusieurs traits qui sont inconnus aussi bien du Coran

P. 196 1. La suite a été perdue de bonne heure. La phrase est diversement développée *Agh.*, III, 190, 12, *Mas'oudi*, I, 138.

2. Les vers en forme de *Saj* sont aussi introduits dans un autre cadre : une sorte d'épreuve du cœur, comme celle de Mahomet, *Agh.*, III, 189. La légende a peut-être été primitivement considérée comme la vision de vocation du poète *Umayya*, comme celle de *Hassan*. Cf. Goldziher, *Abhandl.*, I, 3 ss.

3. *Journal Asiatique*, Série X, t. IV (1904), 125-167. Schulthess, qui d'abord avait élevé des critiques dans *Orient. Stud. Th. Nöldeke gowidmet*, I, 76, s'est montré plus prudent ultérieurement dans son édition des poésies d'*Umayya* dans *Beiträge zur Assyriologie*, VIII, cahier III, 3 ss. Il doute maintenant que ce qui est coranique dans les poèmes d'*Umayya* soit aussi inauthentique qu'il l'avait admis auparavant. Il trouve incroyable que Mahomet soit l'élève d'*Umayya*. Ils peuvent avoir puisé tous deux aux mêmes sources.

que de ses commentaires. Dans la description du Paradis, mentionnée ci-dessus, Huart trouve « un passage » qui est capital pour montrer l'authenticité des poésies » d'*Umayya* ». Le poète énumère parmi les mets dont jouissent les bienheureux « le blé, les pommes et la » viande d'agneau ». Un Musulman ne se serait pas enhardi à introduire dans la description du Paradis ces expressions inconnues du Coran. La grande valeur de ce passage me paraît simplement explicable par l'hypothèse que l'auteur a développée Sourate LII, 22 : « les bienheureux seront nourris avec des fruits et des » viandes de toute espèce suivant leur désir ». Ou faudrait-il accorder un si grand poids au fait que le poète ose ajouter aux grenades, bananes et dattes du Coran encore les pommes et le blé ?

La thèse d'une nouvelle source du Coran ne se montre pas particulièrement solide et fondée. Mais encore mieux : elle succombe à de graves objections. Si les poésies d'*Umayya* étaient authentiques, elles créeraient un problème qui serait, dans son genre, plus difficile à résoudre que celui de l'origine de la théologie coranique. Il ne serait en tout cas pas justifié par les faits de dire que les poèmes d'*Umayya* présentent de frappants contacts avec le Coran. Bien plutôt elles se composent, dans d'importants fragments, de mots et de phrases qui doivent être reconnus comme coraniques, et les termes particuliers, les tournures de phrases stéréotypées et caractéristiques du Coran reviennent chez *Umayya*. Si Mahomet est vraiment coupable, alors il a non seulement emprunté les idées et la terminologie, mais tout son style, sa personnalité poétique ; la littérature mondiale ne connaîtrait sûrement pas un second exemple d'une si grande injustice de l'histoire, celle d'un plagiaire qui a complètement éclipsé son original. Et plus encore : *Umayya* et ses poésies doivent avoir
P. 200 été bien connus à la Mekke. Comment Mahomet aurait-il pu, avec une assurance ferme comme un roc, renouveler si souvent la provocation de présenter des Sourates comme celles du Coran, s'il avait été certain qu'un de ses auditeurs aurait pu lui répondre par la récitation d'un poème comme, par exemple, la description du Jugement dans Ps. *Balkhi* II, 145 (voir en particulier les vv. 1, 6-9) [1].

P. 200 1. Pour preuves de détail, voir J. Frank Kamenetzky, *Untersuchungen über das Verhältnis der dem Umajja b. Abi-s-salt zugeschriebenen Gedichtenzum*

Les poésies d'*Umayya* contiennent certainement beaucoup de traits qu'on chercherait vainement dans le Coran. Huart aussi bien que Schulthess y voient une preuve en faveur de l'authenticité. Huart appuie à juste titre sur le fait que les parallèles à ces particularités d'*Umayya* manquent dans les sources musulmanes. Mais il n'a pas tout à fait raison dans cette prétention. Prenons, par exemple l'histoire de *Tamoud* [1] ; Schulthess (XXXIV, 23 ss.) voudrait les considérer plus encore comme les plus anciennes que comme les plus authentiques des poésies en raison d'une indépendance relative à l'égard du Coran. *Umayya* connaît beaucoup plus de choses que le Coran sur le sort de ce peuple mystérieux. Il connaît le nom du scélérat *Ahmar* ; il raconte une histoire de chamelle qui demande vengeance à Dieu pour le forfait, et l'histoire de la « Rapide », la seule qui échappe pour apporter au peuple de *Qurh* la nouvelle de la ruine de *Tamoud*. Les plus anciens exégètes musulmans en ont su encore davantage. Dans le *Tafsir* de *Tabari* il y a, VIII, 147, un long récit d'*as-Suddi* (mort en 127) où l'on est renseigné sur les antécédents du crime de *Ahmar*, ses ancêtres, sa naissance, etc. ; l'histoire de la chamelle, qui crie à Dieu d'une colline, se trouve également ici. La citation Ps. *Balkhi*, III, 43 se termine par trois vers de la jeune fille survivante, vers que Huart trouve justement difficiles à comprendre. Mais une longue notice d'*Ibn Ishaq* dans *Tabari*, (*Tafsir*, VIII, 148/151), fournit le commentaire cherché ; c'est un morceau de choix dans l'art du conteur plein de fantaisie de ces vieux *quççaç*. On
P. 201 lit à la fin : « Et il ne resta de *Tamoud* ni grand ni petit » qui ne fut pas anéanti, à l'exception d'une faible » jeune fille, qui fut appelée « Aux pieds légers » [2] *al-*» *Kabiya*, fille de *as-Silq*. C'était une incroyante et » une rude adversaire de *Çalih*. *Allah* ne lui libéra les » pieds qu'après avoir vu toute la punition ; elle se » hâta si vite sur la route qu'aucun être n'a jamais

*Qoran* (Diss. Königsberg, 1911). Le compilateur ultérieur se trahit dans le vers Schulhess, LV, 8 : *'amin li-wahyi-l-qudsi Jibrilu fihim*. Le terme *'amin* est un attribut constant de Gabriel qui vient de Sourate LXXXI, 21. Quand Mahomet composa cette Sourate, il n'avait pas encore désigné Gabriel comme le porteur de la révélation ; nous le verrons bientôt.

1. Schulthess XXXIV, 23 ss. Cf. Huart, *op. cit.*, 151.

P. 201 2. Texte : *ad dari'a*.

» couru comme elle ; elle arriva ainsi chez les habitants » de *Qurh* et raconta la punition qu'elle avait vue et ce » qui était arrivé à *Tamoud*. Elle demanda ensuite de » l'eau, et quand on lui eût donné l'eau, et qu'elle eût » bu, elle mourut sur place » [1].

Dans la légende du déluge, *Umayya* (Schulthess XXXIV) ajoute au Coran les traits suivants. Le corbeau ne revient pas à l'arche parce qu'il a trouvé une charogne, mais la colombe remplit sa mission et revient avec le rameau vert et de la terre glaise aux pattes. Pour son obéissance, elle est gratifiée d'une collerette et de couleurs. Deux récits racontent à peu près la même chose : l'un d'*Ibn 'Abbas*, l'autre de *Qatada* dans *Tabari* (*Tafsir*, XII, 21 et 28). Ici encore, c'est le récit en prose qui donne le commentaire de la poésie. La traduction de Schulthess du v. 30 fournit un exemple frappant : *wa-zidni 'ala tawqi*, etc. « Dote encore ma » collerette d'un bel ornement, etc. ». La bonne traduction serait : « Et fais encore cadeau d'un bel orne» ment en plus de ma collerette ». *Qatada* nous raconte que c'est ainsi que la colombe reçut une collerette et de la couleur pour ses pattes (rouges depuis lors !). Comme une dame élégante elle doit avoir, en plus du bijou doré le bout des doigts passés au henné.

Qu'il me soit permis d'ajouter encore un troisième exemple. La description du sacrifice d'Isaac (Schulthess XXIX, 9 ss) : la requête d'Isaac, que son père le lie solidement, préserve son habit du sang, et comment Dieu rendit d'airain le cou d'Isaac, etc., tout cela est fondé sur un récit d'*As-Suddi (Ibn 'Abbas)* [2].

P. 202 Les parallèles étudiés nous conduisent dans le cercle de ces vieux exégètes du Coran qui sont des intermédiaires caractéristiques entre les conteurs populaires de rues et les savants historiens ; leurs productions se

1. La traduction de Schulthess, XXXIV, 30 : « à l'exception de l'Agile » quand elle échappa à ses esclaves... » doit donc être modifiée : « ils furent » tous atteints, à l'exception de l'Agile une de leurs esclaves... » Vers 32, au lieu de la conjecture de Geyers *sanqatun* (à l'estomac lourd, et non le cœur !) il vaut mieux *sanfatun* dérivé de *sanf* « rameau effeuillé » *'oud mojarrad min al waraq*.

2. *Tabari*, *Tafsir*, XXIII, 34, *Annales*, I, 302 et 308 où *Tabari* lui-même rend attentif à l'accord entre *as-Suddi* et *Umayya*. Schulthess, *Beiträge zur Assyriologie*, XVIII, 3, 6, montre la frappante similitude entre notre passage et *Zamakhchari* sur Sourate XXXVII, 107. *Zamakhchari* ne donne qu'une courte référence à *as-Suddi* sans aucune source.

présentent sous le nom d'*Ibn 'Abbas*, ou de l'un de ses nombreux élèves *Wahb b. Monabbih*, *'Ikrima*, *Qatada*. Ce serait une idée séduisante que de pouvoir présenter cette tendance, qui a en fait créé l'exégèse traditionnelle et l'image des premiers temps de la vie de Mahomet, comme la création particulière d'une seule personnalité, *'Abdallah ben 'Abbas* : c'était réellement un fin matois, un ambitieux sans scrupules, et assez libre de préjugés pour puiser ses connaissances où il pouvait. Ce serait une construction hasardeuse. Les noms qui sont en tête de ces récits me paraissent n'avoir aucune importance. Nous connaissons l'activité de l'école ; les personnalités sont à peine discernables dans l'incertaine lumière de nos sources ; encore une fois il ne s'agit pas de l'activité d'écrivain [1].

Les anciens conteurs ont été traités peu aimablement par la science musulmane ultérieure et par les chercheurs occidentaux. A cause de la liberté qu'ils se sont permise dans la manière de présenter les sujets, ils ont souvent été traités de « menteurs » [2]. Du côté musulman, le blâme atteignit aussi les hommes de la génération suivante qui commencèrent à systématiser leurs récits : l'exégète *As-Suddi*, les historiens *Al-Kelbi* et *Ibn Ishaq*. Nous aimerons mieux nous épargner la sévérité. Les anciens *quççaç* avaient une autre idée que nous du but d'un récit historique. Ils voulaient édifier et amuser leur public. Ils entendaient aussi beaucoup de récits merveilleux des Juifs et des Chrétiens dont ils acceptaient sans critique toutes sortes d'apocryphes [3]. Bien entendu, cette vieille poésie populaire est très honorable et elle mérite d'être examinée
P. 203 de plus près aussi bien du point de vue de la littérature que de la légende.

Littérairement, la forme de ces productions était ordinairement le récit en prose, mais, ce qui est le cas dans la littérature ultérieure, souvent orné de vers isolés.

P. 202 1. Le *Tafsir* d'*Ibn 'Abbas*, comme le livre de légendes de *Wahb*, ont été vraisemblablement rassemblés par un amateur de la tradition.

2. Au sujet d'*As-Suddi* mentionné ci-dessus, cf. *Dhahabi*, *Mizan al-i'tidal*, I, 93 « *Leit* a dit : Il y avait deux menteurs à Kufa : *al-Kelbi* et *as-Suddi* ».

3. C'est une raison importante de la désapprobation ultérieure. Cf. par exemple le jugement d'al-Nadim sur *Ibn 'Ishaq*, *Fihrist*, éd. Fluegel, 92. L'absence de préjugé envers les gens de l'Ecriture caractérise aussi *Umayya*. Par exemple un musulman n'aurait jamais écrit plus tard les vers *Ps. Balkhi*, II, 145 sur le retour du Christ.

C'est ainsi que naquit de très bonne heure une poésie pseudépigraphique. *Ibn Ishaq* a incorporé dans sa *Sira* de nombreux fragments de ces « poésies » des fils et des filles de *'Abd al-Mottalib*, de *Zeïd b. 'Amr*, *Waraqa B. Nawfal*, etc. [1]. On fit raconter dans une poésie de *'Abd al-Mottalib* la construction de la *Ka'ba* par Abraham [2]. Les prophètes eux-mêmes doivent se présenter comme des poètes. On récitait des vers de *Sulaïman b. Daoud* « qui étaient inscrits sur une coupole » [3]. Quand on avance même une poésie qu'Adam aurait récitée à la mort d'Abel [4], on doit se demander si la fiction d'un auteur peut encore être maintenue. La meilleure histoire à l'actif des *quççaç* est peut-être la poésie « *d'un homme pieux de Tamoud* », auquel on a donné un nom : *al-Mohawwas b. 'Anama b. al-Damil* [5]. Comme production de cette poésie pseudépigraphique, nous possédons encore un *Diwan* d'*Abou Talib* [6]. Une autre production du même genre — du moins en grande partie — était le *Diwan d'Umayya* que nous possédons en fragments. Les poésies d'*Umayya*, comme nous l'avons prouvé plus haut, montrent une parenté manifeste avec les productions littéraires des anciens *quççaç*.

Schulthess [7] remarque justement que les poésies d'*Umayya* sont si semblables aux traditions de *Wahb b. Monabbih* « que celui-ci, s'il était présenté comme
P. 204 » poète, pourrait en être l'auteur » ; et il tire d'importantes conséquences du fait que *Wahb* était originaire du Yémen : la solide tradition judéo-chrétienne du Yémen se retrouve chez tous deux. Ce n'est pas un auteur seulement, c'est toute la vieille école de conteurs qui est apparentée à l'esprit d'*Umayya*. Et cette école ne se compose pas seulement de Yéménites et ne s'est pas limitée à la tradition de l'Arabie du Sud pour rassembler ses documents. L'hypothèse qu'*Umayya* et l'école d'*Ibn 'Abbas* auraient pu puiser à une source

P. 203 1. Cf. sur les deux derniers *Agh.* III, 13-17.

2. Cheikho, *an-Naçraniyya*, 266. L'Islam eut aussi, comme l'Europe du XVII[e] siècle, des savants qui devinrent faussaires par passion d'antiquaire. Dans le trésor du Calife *al-Mamoun* était conservé un livre qui se donnait pour autographe d'*Abd al-Mottalib*, *Fihrist*, éd. Fluegel, 4.

3. *Baïhaqi*, *Kitab al-Mahasin*, I, 47.

4. *Tabari*, *Annales*, éd. de Goeje, I, 146.

5. *Tabari*, *Tafsir*, VIII, 148.

6. Brockelmann, I, 43.

7. *Orientaliche Studien Nöldeke*, I, 87.

commune, et qu'ainsi les poésies pourraient être authentiques, doit rester hors de considération en raison de la dépendance manifeste du poète à l'égard du Coran [1]. D'après toute vraisemblance donc, il y a eu un élève inconnu ou un compagnon de ces premiers exégètes et historiens de l'Islam qui entreprit de rassembler le *Diwan* des « hanifs », de lui donner une nouvelle forme poétique, et de l'améliorer en partie. Peut-être pourrions-nous risquer quelques suppositions sur l'époque où écrivit le pseudo-*Umayya*. Les mots d'*al-Hajjaj* [2] : « Là sont les gens qui connaissaient les poésies d'*Umayya* et ainsi ses idées ont disparu » me paraissent plus compréhensibles si nous les prenons comme une répudiation sceptique d'une toute récente édition du *Diwan d'Umayya*. Ces poésies sont en tout cas produites d'assez bonne heure. Le poète ne connaît pas encore le scélérat envieux, expert en magie, de l'ultérieure légende d'*Umayya*. Pour lui *Umayya* est le Hanif dont les paroles doivent couvrir la doctrine du Coran comme continuatrice légitime des religions prophétiques ; il lui fait même déclamer une poésie pour prêter serment à Mahomet. Les philologues ont été de bonne heure étonnés par les particularités linguistiques de ces poésies en comparaison des vieilles poésies authentiques. Les vers d'*Umayya* ne doivent pas être employés à prouver la correction de la langue [3].

Ainsi, à mon avis, les poésies d'*Umayya* sont à rejeter de la discussion de l'origine de la théologie coranique.

P. 205 Enfin , je voudrais rendre attentif à une production de cette poésie pseudépigraphique : elle apparaît sous le nom d'un homme qui paraît assez capable d'être présenté comme l'auteur des poésies hanifites. Il s'agit d'une poésie attribuée au poète juif connu : *Samawal b. ʿAïya*. Elle se trouve dans un *Diwan de Samawal* réuni et commenté par *Niftawaïhi* (mort en

P. 204 1. Le fait que les caractéristiques de la poésie d'*Omayya*, conservée dans *Agh.* et ailleurs, s'accordent bien avec nos fragments (Schulthess, 81) me paraît prouver peu quant à l'authenticité. Tout cela peut aussi bien avoir été pillé chez le pseudo-*Umayya*.

2. *Agh.*, III, 187.

3. *Ibn Qotaïba, Kitab al-Chi'r*, éd. de Goeje, 281.

323), édité par Louis Cheikho [1]. La traduction donne [2] :

« 1. Comme une goutte, j'ai été répandu au jour où je fus répandu. — Elle reçut (de Dieu) l'ordre, ainsi je fus créé.

2. Dieu le cacha dans un lieu secret. — Sa place devait être secrète, ainsi je devais être caché.

3. J'ai été mort un certain temps, ensuite je fus vivant. — Ma vie témoigne que je dois (de nouveau) mourir.

7. O si je savais, et je le saurai. — Quand mon livre sera présenté ouvert, et que je serai appelé.

8. Si le poids l'emportera, pour ou contre moi. — Quand le compte sera fait. C'est pour cela que je suis préparé pour être jugé.

9. Car j'ai en partage de savoir que moi, lorsque je serai mort. — Et que mes os seront pourris, je serai réveillé.

10. Pourrai-je dire, quand mes péchés s'avanceront l'un après l'autre. — Et viendront sur moi, que je fus empêché (de faire le bien) ?

11. Serai-je récompensé par la grâce du roi et par ses faveurs. — Ou puni pour les péchés que j'ai commis ?

14. J'ai été informé du règne de *Dawud*. — J'en ai été consolé et contenté.

15. Et de *Solaïman* et de l'apôtre *Yahya*. — Et de *Mota* (Matthieu ?) et Yousouf, comme si j'avais été présent.

16. Et des autres tribus, les tribus de *Ya'qub*. — L'étude de la Tora et l'arche.

17. Les vagues fendues comme deux montagnes pour *Mousa*. — Et ensuite le roi *Talout*.

18. Et le malheur d'*al-Ifri* (?) quand il fut désobéis-
P. 206 sant envers Dieu. — Et comment *Jalout* [Goliath ?] encourut son destin.

4. Sache que si ma patience me manque. — Je serai abaissé aussi grand que j'ai été.

6. Combien souvent j'ai entendu les outrages et suis

P. 205 1. *Machriq*, 1909, 161-178.

2. Les vers sont manifestement en désordre. Je les donne ici dans l'ordre qui me paraît primitif. Remarquer la disposition : merveille de la création — certitude du jugement — grâce de la révélation — exhortations morales. Les chiffres d'après l'édition Cheikho.

resté muet ! — Combien souvent j'ai abandonné le chemin de l'erreur et j'ai trouvé le contentement.

5. Anxieusement j'ai veillé sur le bien confié. — Ma pauvreté ne consommera jamais le gage aussi longtemps que je vivrai.

12. Une situation honorable, même modeste, est un bénéfice. — Ce qui est acquis injustement ne profite pas, même surabondant.

13. Donne-moi donc un pain justement acquis — et un cœur innocent, autant que je vivrai.

19. Le puissant ne reçoit pas davantage de la sollicitude de Dieu. — Et le faible et le misérable ne sont pas oubliés.

20. Non, chacun reçoit pour ses besoins comme Dieu l'a voulu. — Et celui qui se précipite dans le danger sera humilié » [1].

Il est à peine besoin de prouver que cette poésie n'est pas authentique. Celui qui tiendrait pour possible qu'un Juif ou qu'un membre de quelque secte judéo-chrétienne, comme le veut Cheikho, ait pu exprimer sa foi à la révélation comme c'est le cas dans les vers 14-18, doit cependant remarquer que l'expression fait penser au Coran d'une manière étonnante. *Mounito* du vers 1 et surtout *manchoura* du vers 7 sont à peine compréhensibles sans Sourate LVI, 58 et XVII, 14. Les « deux montagnes » *turaïni* du vers 17 viennent manifestement de Sourate XXVI, 63 et non pas d'*Exode* XIV, 22 ou XV, 8. Un lecteur familier de la Bible aura de la peine à écrire « les tribus » *al-'asbat* pour désigner les fils de Jacob, comme le Coran le fait. Qu'on remarque encore des tournures si caractéristiques du Coran comme *atani al-yaqin*, *atatni al-anba*, etc... Tout le poème me paraît particulièrement typique pour la manière dont les Musulmans se représentaient les idées des Arabes monothéistes antéislamiques. Les vers précieux 14-18 trahissent manifestement le poète musulman. Les Musulmans ont souvent de très fausses représentations des rapports réels et spécialement chronologiques dans la révélation des peuples de l'Ecriture.

P. 206 1. *Machriq*, 1909, 163.

## Troisième Partie

# LA PIÉTÉ ESCHATOLOGIQUE DE MAHOMET

p. 213 Mahomet s'est désigné lui-même avec prédilection comme *nadhir* et *mubachchir*, c'est-à-dire comme révélateur de la double rémunération de l'au-delà, l'Enfer et le Paradis (Sourate XVII, 106 ; XXV, 58 ; II, 113 ; XXXIII, 44 ; XXXIV, 27 ; XLI, 43 etc...). La croyance en l'au-delà est chez lui complètement dominée par l'idée du grand Jugement de Dieu, où doit intervenir la rémunération divine qui comporte un complet renversement des rapports humains. Dans ses premières révélations Mahomet a ouvertement pensé que ce Jugement était imminent ; il a même cru qu'il y assisterait peut-être de son vivant.

Les explications de Snouck Hurgronje, à qui l'on doit jusqu'à présent la meilleure compréhension du Prophète arabe du point de vue de l'histoire des religions, ont clairement montré que cette croyance à la proximité du Jugement n'a pas été seulement la dominante du contenu de la prédication de Mahomet, mais, de plus, le motif religieux efficace de sa manifestation prophétique. De plusieurs côtés on a reconnu que les idées eschatologiques du Coran sont très proches des idées chrétiennes. Mais de quelle manière ces conceptions religieuses ont-elles agi sur Mahomet ? Est-ce que cela provient d'une connaissance générale que le Prophète aurait eue des traits essentiels de l'eschatologie chrétienne, connaissance qui fit naître sa vocation sous la pression des circonstances et grâce à l'action créatrice
p. 214 de son génie religieux ? Ou bien est-ce seulement la transformation d'une prédication chrétienne précise, et que l'on puisse dater historiquement dans son origine

et sa situation historique ? Si c'est bien ce dernier cas, et si l'on pouvait arriver à prouver de quel côté et sous quelle forme ces idées sont venues dans la conscience de Mahomet, un pas important serait fait vers une meilleure compréhension de l'apparition de l'Islam, cette création religieuse qui s'étend sur tout le monde.

L'exposé qui suit prouvera seulement que nous sommes réellement fondés à parler de la piété eschatologique de Mahomet comme d'une conception cohérente et bien délimitée qui donne l'expression la plus importante de sa personnalité religieuse. Il faut d'abord obtenir une vue générale des conceptions eschatologiques de Mahomet, pour essayer ensuite de les apprécier dans leur signification religieuse. Il faut d'abord exposer isolément quelques parallèles de l'eschatologie des religions bibliques [1], qui doivent essentiellement servir à mieux présenter la doctrine coranique. Cependant telle ou telle citation d'un écrit apocalyptique ne doit, à mon avis, pas conduire à ce malentendu que Mahomet, aurait également connu cet écrit. Mais ces citations doivent plutôt faire comprendre que pour les emprunts de Mahomet il ne s'agit pas seulement de conceptions religieuses, mais aussi de formules arrêtées de ces conceptions. Ces formules ne proviennent pas d'écrits apocalyptiques, mais plutôt d'une prédication précise dont Mahomet doit avoir de quelque manière eu connaissance.

## I. Les conceptions du Jugement et de l'au-dela dans le Coran

On reçoit une impression précise de la prédication du Jugement par Mahomet, des plus anciennes révélations en particulier : il a pensé que le dernier jour était absolument imminent. Il parle de la catastrophe du Jugement dans un saisissant présent, comme si elle
p. 215 était là déjà ; il se sent comme « le simple avertisseur » qui jusqu'au dernier moment annonce la venue du malheur. Plusieurs passages montrent qu'il s'attend à vivre lui-même soit « l'Heure », soit un jugement préliminaire (XL, 77 ; XIII, 40). Et cependant il n'a jamais

p. 214 1. Sur l'eschatologie judéo-chrétienne et le Coran, voir aussi : R. Lezynsky, *Muhammedische Traditionen über dans jüngste Gericht* (Diss. Heidelberg, 1909).

dit précisément que la menace devait s'accomplir dans cette génération là, et encore moins a-t-il voulu fixer une époque précise comme les apocalypticiens. Plusieurs fois, et déjà dans la seconde période de son activité à la Mekke, il a assuré que Dieu seul connaissait l'Heure, et que lui-même ne savait pas si elle était imminente ou non (LXXII, 26 ; LXXIX, 42-45 ; X, 47 etc.). En fait Mahomet présente un tout autre type que les apocalypticiens. Il croit à la grande proximité du Jugement, et cependant cette croyance n'est pas liée à l'accomplissement immédiat du Jugement menaçant. L'essentiel pour lui c'est que la promesse divine se montrera véridique, quelles que soient les circonstances.

Ses compatriotes n'ont pas compris le présent prophétique de sa prédication et le caractère religieux de sa certitude. Sous ce rapport ils l'ont jugé comme un diseur de bonne aventure. La catastrophe tardant à venir, ils pensaient que les événements condamnaient le Prophète, et ils le couvraient de mordantes railleries. Quand viendra le Jour ? c'est la question moqueuse que Mahomet devait entendre toujours répéter. Il avait ordinairement une seule réponse : Vous l'éprouverez bien assez tôt ! « Attendez un peu, nous attendons avec vous » (XXI, 39-41 ; cf. LXXVII, 12-14 ; LXXV, 13 ; LI, 12 ; XXIX, 53-54 etc.). Le Jour vient et cela ne tardera pas, c'est une certitude ferme comme le roc, et cette certitude ne dépend pas de maintenant ou de plus tard. Son assurance que le temps doit en tout cas venir bientôt est très caractéristique : comme l'âme reste sans conscience après la mort, il semblera aux incroyants que le Jugement suit immédiatement la mort (LXXIX, 42-46). Mais souvent il exprime sa foi que «l'Heure» est peut-être tout à fait proche (XVII, 53 ; XXXIII, 63, etc.).

Dans les plus anciennes parties du Coran Mahomet parle déjà des jugements punitifs sur les peuples incroyants : ce sont pour lui des formes de manifestations préalables et même des preuves de la catastrophe
P. 216 attendue. Il n'y a pas en soi la moindre contradiction entre les deux idées : punition terrestre et Jugement dernier. Mahomet, comme beaucoup de prédicateurs chrétiens, voit dans le jugement de Dieu à travers l'histoire la garantie que le grand Jugement final ne peut pas manquer (LI, 37 ; XI, 104-105). L'incrédulité obstinée des habitants de la Mekke à son égard le conduit à l'idée que son propre peuple pourrait être

atteint avant « l'Heure » d'une semblable punition préalable. Mais il ne tranche pas la question de savoir si la punition imminente serait « l'Heure » ou bien une catastrophe historique (XVII, 77 ; XII, 107 ; XXII, 54). Pendant la grande tension des dernières années avant l'Hégire, il a manifestement cru, plus fortement que jamais dans sa vie, à l'imminence de la punition. Il s'est consolé dans les temps les plus éprouvants par l'idée que lorsque les Apôtres étaient prêts à douter, le jugement prédit arriva cependant (XII, 110). Plus tard, à Médine, il a dû expliquer aux autres et à lui-même pourquoi la punition ne venait réellement pas : Dieu ne voulait pas détruire la Mekke tant que son Prophète y habitait (VIII, 32).

Ce qui est caractéristique pour la prédication du Jugement chez Mahomet, c'est que les indices précurseurs du Jugement ne jouent aucun rôle. La perspective eschatologique, dans laquelle le Jugement dernier apparaît seulement comme un arrière-plan très éloigné chez les apocalypticiens juifs, disparaît chez lui. Tout le drame du Jugement, même ramené dans un cadre étroit des discours symboliques sur la venue du Fils de l'Homme, se partage encore en actes différents très reconnaissables : les douleurs, la venue de « l'abomination de la désolation » *(bdelugma tês erêmôseôs)* et du faux Messie et enfin l'arrivée du Fils de l'Homme, tout ce drame est présenté par Mahomet dans une seule scène, dans le Jour du Jugement lui-même. Dans cette scène unique apparaissent concentrées toute l'immense tension et la pesanteur écrasante de la préparation de l'événement eschatologique. Parmi les signes précurseurs du Jugement, il mentionne l'arrivée de Gog et de Magog dont les masses submergent le pays (XVIII, 93 ; XXI, 96). Le retour du Christ avant le Jugement final paraît être supposé Sourate XLIII, 61,
P. 217 où le Christ est désigné comme « un signe pour l'heure » *('ilm li-s-sa'a)* [1]. Il est peut-être encore question de la Parousie dans le passage obscur Sourate IV, 157 : chaque membre des peuples de l'Ecriture doit avant de mourir, croire en lui, c'est-à-dire en Jésus. Les com-

P. 217 1. *'Ilm* est la seule lecture, mais le mot est expliqué par *aya*. On peut se demander si *'ilm* au lieu de *'alam* pourrait à cause du suffixe précédent se rapporter au Coran plutôt qu'à *'Isa*, comme le font beaucoup des plus anciens exégètes ? *Tabari*, XXV, 32.

mentaires ne décident pas si cela doit signifier que chaque possesseur de l'Ecriture doit croire à la mission du Christ à l'heure de la mort où la foi ne sert plus à rien, ou bien qu'il s'agit du retour du Christ qui doit mourir une seconde fois après avoir en quarante ans de prédication conquis les peuples de l'Ecriture à la vraie religion, c'est-à-dire à l'Islam [1]. La représentation d'un animal apocalyptique a manifestement agi dans la notice sur l'animal *(dabba)* qu'Allah fait monter de la terre à la fin des temps (XXVII, 84). L'exégèse traditionnelle [2] raconte que l'animal d'Allah fait une marque sur le front des croyants et des incroyants avec la verge de Moïse et le sceau de Salomon pour les distinguer parfaitement — c'est manifestement une confuse réminiscence du « signe de la bête ». L'être diabolique de l'Apocalypse est devenu dans le Coran un envoyé de Dieu.

Mais c'est tout ce qui est resté chez Mahomet de tout l'appareil apocalyptique. Toute son attention est attirée par le grand Jour du Jugement ; tout ce qu'il raconte du temps de la fin est condensé dans ce seul Jour ; « en » ce Jour où... », c'est la manière inlassablement répétée de dater les événements eschatologiques. Il sait trouver de nombreux noms pour désigner ce grand Jour. Le plus souvent il l'appelle « l'Heure » *(as-sa'a)*, mais aussi « le Jour du Jugement » *(yawm ad-din)*, « le Jour » de la liquidation » *(yawm al-hisab)*, « le Jour de la résurrection » *(yawm al-qiyama)*, « le dernier Jour » *(yawm al-akhira)*, « le Jour de la sortie » *(yawm al-khūrouj)*, « le Jour de la rencontre » (*yawm at-talaq)*, « le Jour du rassemblement » (*yawm al-jam'*), « le Jour de la décision » *(yawm al-faṣl.*, cf. *dies decretorius, IV Esdras,*
p. 218 VII, 104 ; *êmera diagnôseôs Sir.* III, 18), ou encore seulement « l'événement » (*al-waqi'a* Sourate LVI, 1 ; LXIX, 15).

Une présentation ordonnée et cohérente de ses vues eschatologiques n'est pas dans l'intention du Prophète, et on la chercherait en vain dans le Coran. Son mode d'exposition n'est pas celui de l'apocalypticien qui veut *enseigner* les choses dernières, mais celui du prédicateur qui veut réveiller et secouer ses auditeurs. Il parle

1. *Beïdawi*, sur le passage (Edition de Stamboul, 1296), I, 316.
2. *Tabari*, XX, 10.

d'une manière saisissante, avec la force du témoin oculaire qui, encore tout ému de ce qu'il a vécu, ne sait pas parfaitement distinguer les terribles détails encore vivants devant lui. Mais si nous ne trouvons nulle part l'idée de Mahomet sur le processus du Jugement présentée dans un ensemble cohérent, il ne faut pas conclure qu'il n'a pas eu une idée claire des événements. Il est donc bien légitime de tenter la reconstruction de cette conception dont tantôt un aspect, tantôt un autre est plus vivement mis en lumière avec la liberté du poète et du prédicateur; cette tentative est nécessaire pour découvrir l'origine de la théologie coranique.

Le Jugement est introduit par une catastrophe cosmique épouvantable et mystérieuse. Un coup puissant, une secousse ébranle le monde entier. C'est le « craquement de tonnerre » (*aç-çakhkha*, LXXX, 33), « le choc » (*al-qari'a*, CI, 1-2), « la clameur » (*zajra*, XXXVII, 19. Cf. *I Thess.*, IV, 16 ; *çaïha*, XXXVIII, 14 ; L, 41). Les commentaires [1] expliquent le terme sûrement à bon droit comme le coup de tonnerre des trompettes. Mais ce « coup » n'est pas seulement mentionné en rapport avec le Jugement du monde. La catastrophe qui a anéanti *Tamoud* autrefois s'appelle tantôt *ça'iqa* (LI, 44), tantôt *qari'a* (LXIX, 4) tantôt *rajfa* (tremblement de terre, VII, 76). Mahomet a rapproché du Jugement dernier, dans des parallèles particuliers, les jugements punitifs de l'histoire sur les peuples sans dieu ; la vieille Tradition musulmane était donc en droit de le faire d'autant plus qu'en plusieurs passages le son des trompettes est manifestement considéré comme l'introduction de tout le processus du Jugement (LXIX, 13 ; LXXVIII, 18) [2]. Dans l'eschatologie juive, le son des trompettes
P. 219 est un signe précurseur de la fin (*Esd.* VI, 26 ; *Test. Abr.* XXX) ; c'est souvent aussi le cas dans le plus ancien Christianisme (par ex. *Epist. Apost.*, Schmidt, 104). *L'Apocalypse Apocryphe de Jean* (9) témoigne d'un tremblement de terre appelé par le son des trompettes : « Toute la terre sera ébranlée par le son de cette trom-» pette » [3]. Ce trait est d'autant plus important dans la conception de Mahomet que le Jour du Jugement est souvent désigné comme « le Jour où les trompettes

P. 218 1. *Beïdawi*, sur le passage, II 586.
2. Grimme est du même avis, *Muhammed*, II, 150.
P. 219 3. Tischendorf, *Apocalypses apocr.*, 77.

sonneront » (VI, 73 ; XX, 102 ; XXIII, 103 ; XXVII, 89).

Ce coup de tonnerre introduit la dissolution du monde entier. Le Jour du Jugement est pour Mahomet comme pour l'eschatologie judéo-chrétienne, le jour de la ruine du monde. L'univers entier chancelle. La terre est secouée d'un puissant tremblement *(zilzal, rajja)* ; elle vomit ce qu'elle renferme ; elle devient vide et complètement plate (XCIX, 1-2 ; LXXXIV, 3 ; LVI, 4) ; elle est réduite en poudre (LXXIII, 14 ; LXXXIX, 22). Les montagnes changent de place (LXXXI, 3 ; LXIX, 14) ; elles s'évanouissent comme une *Fata morgana (sarab,* LXXVIII, 20) ; elles deviennent comme des flocons de laine (CI, 4) ; elles sont broyées comme du sable, comme une poussière légère (LXXVII, 10 ; LXXIII, 14 ; LVI, 6) [1]. Les mers se réunissent et débordent leurs rivages (LXXXII, 3 ; LXXXI, 6). La voûte du ciel chancelle (LII, 9), se fend (LXXXII, 1 ; LXXVII, 9 ; LXIX, 16) et montre des fissures béantes (*abwab* LXXVIII, 19) ; elle est roulée « comme *as-* » *Sijill* roule un livre » (XXI, 104). Le disque du soleil est roulé (LXXXI, 1), la lune se fend (LIV, 1) et devient sombre (LXXXI, 2). Les étoiles s'éteignent (LXXVII, 8) et tombent dispersées du ciel (LXXXI, 2 comme Esaïe XXXIV, 4 ; Apoc. VI, 13). Soleil et lune sont réunis (*jumi'a* LXXV, 9) ; les exégètes pensent que cela signifie que les deux astres se lèvent à l'Ouest, contact manifeste avec les données juives des événements surnaturels du temps de la douleur. La conception correspondante se trouve déjà dans la description (chrétienne) du Jugement *Sib.* II, 200 ss. : « En- » suite les luminaires célestes se rapprochent et se fon- » dent en un seul » [2].

Nous le voyons, Mahomet se représente la fin du monde comme provoquée par un effroyable trem-
P. 220 blement de terre. Mais il y a aussi quelques indices épars qui signifient que la fin du monde par le feu, ou son éventualité, n'était pas inconnue de Mahomet. Ainsi quand il est dit que le ciel devient comme « du minerai en fusion » (LXX, 8), c'est-à-dire coule comme du métal

1. Ainsi *Apoc. de Jean* (*ibid.*, 81). « Toutes les pierres fondront et devien- » dront comme une cendre qui tourbillonne ».

2. Sur l'importance et l'origine de cette conception, cf. A. Olrik, *Ragnarök* (Berlin 1922), 377 ss.

fondu [1] (Cf. II *Pierre* III, 12), ou encore qu'au Jour du Jugement le ciel exhale « une fumée épaisse » (XLIV, 9). Le passage LV, 35 est encore plus précis : « Il lancera contre vous une flamme de feu et de métal en fusion », ce qui se place immédiatement avant l'ouverture du ciel.

Parmi les signes du Jour du Jugement, Mahomet mentionne aussi que la *mawouda* (la fillette enterrée vivante) sera questionnée au sujet de la faute pour laquelle elle a été tuée (LXXXI, 8-9). *Wad* est l'expression technique pour l'exposition des enfants que l'on ne pouvait ou ne voulait pas élever, c'étaient ordinairement des fillettes, mais aussi des garçons en temps de famine [2]. Dans l'eschatologie judéo-chrétienne il est souvent affirmé que les êtres innocents, qui ont été violentés, ressusciteront au Jugement pour élever leur plainte contre leurs oppresseurs. Les âmes des animaux tourmentés par les hommes témoigneront contre eux au Jour du Jugement (*Hénoch* LVIII, 6). De même les enfants illégitimes contre leurs parents (Sir. IV, 6). Les morts qui n'ont pas reçu de sépulture ressusciteront pour regarder, pleins de reproches, les gens sans amour (*Epist. Apost.*, Schmidt, 107) [3].

Au milieu de ce bouleversement épouvantable de tout le cosmos se place la Résurrection des morts. Sourate XXXIX, 68 décrit le processus. Les trompettes sonneront et tous (ceux qui sont encore vivants), dans le ciel comme sur la terre, tombent évanouis *(ça'iqa)*; Dieu n'épargne que quelques êtres. On sonne une seconde fois, et « ils ressuscitent pour le Jugement ». L'eschatologie coranique combine donc les deux conceptP. 221 tions suivantes : le son des trompettes introduit le temps du salut, c'est-à-dire rassemble les élus (Mat. XXIV, 31), et le son des trompettes appelle les morts hors de leurs sépulcres (conception paulinienne de *I Cor.*

P. 220 1. Cf. *II Clément*, XVI, 3 : « Sachez qu'il vient ce Jour du Jugement comme » une fournaise ardente, et les cieux et toute la terre fondront comme du plomb » au feu ».

2. *Lisan*, IV, 455. L'idée que cette exposition aurait remplacé la cruelle coutume de l'ensevelissement dont témoigne Sourate XVI, 61 remonte seulement, à ce qu'il paraît, aux anciens exégètes du Coran. Quand *Farazdaq* loue son grand-père d'avoir conservé la vie au *wa'id*, la traduction « expulsé » paraît être préférable.

3. Cf. aussi *Apoc. Pauli*, 40.

XV, 32) [1]. La Résurrection se produira extrêmement vite. Les hommes sortiront en toute hâte du tombeau, comme s'il s'agissait pour eux de battre un record (LXX, 43). La sourate XVI, 79 dit vraisemblablement la même chose : « L'*amr* de l'Heure est seulement comme un clin d'œil » (cf. aussi LIV, 50) ; c'est-à-dire que Dieu accomplira en un instant la Résurrection des morts jugée impossible [2]. Il est évident que « *amr* » ne peut pas désigner toute la préparation du Jour du Jugement ; cela serait surabondamment démontré si « le Jour qui » dure plus de 50.000 ans » (LXX, 4) se rapportait comme le soutiennent certains commentateurs [3] au *yawm al-qiyama*. D'après *Esd.* VII, 43, le Jour du Jugement durera une semaine d'années, et *Sib.* V, 351 dit : *essetai êmar ekeino chronon polun*. Peut-être faut-il préférer l'explication d'après laquelle le nombre indiqué ne veut qu'exprimer quelque chose de la transcendance du monde divin.

Mahomet ne prévoit nulle part la cérémonie d'une scène publique où Dieu viendrait au tribunal s'asseoir sur le trône du juge, et se rendrait visible. Cela ne provient peut-être que d'un respect craintif devant le « rex tremendae majestatis » du Jour du Jugement. On ne peut cependant pas douter que le tableau de *Mat.* XXV ne soit à la base de sa conception. Le Seigneur vient avec ses anges, rangés en ordres (LXXXIX, 23 ; LXXVIII, 38) ; les anges sont envoyés en bas (XXV, 27) ; ils sont rassemblés en silence (LXXVIII, 38). Sourate LXIX, 16-17 ne paraît pas supposer l'arrivée du Juge, mais simplement sa manifestation visible
P. 222 dans l'écroulement du ciel [4] : « Les cieux se fendront » et s'écrouleront. Les anges (apparaissent) à ses côtés ;

P. 221 1. Le Judaïsme ultérieur (*Othiot* de *R. Akiba*)e onnaît sept sonneries de trompettes qui accompagnent les phases successives de la résurrection, Weber, *Jüdische Theologie*, 369.

2. *I Clément* connaît des gens qui, comme les incrédules de la Mekke, doutaient de la possibilité de la résurrection ; ils disaient comme eux : « Nous avons » entendu cela de nos pères ; et voici, nous avons vieilli et rien ne nous est » arrivé ». Clément leur présente les preuves analogiques de la nature et il assure : « En vérité, sa volonté s'accomplira rapidement et soudainement » (*I Clément*, XXIII, 3-5).

3. *Tabari*, XXIX, 39 ; *Beïdawi* sur le passage.

P. 222 4. Ainsi Grimme. Cf. *Apocalypse apocryphe de Jean*, 17 (Tischendorf, 85) : « Et alors les cieux seront déchirés du levant au couchant... et alors devant » moi s'avanceront des myriades d'anges et d'archanges, et ils porteront mon » trône ».

» huit portent chaque jour sur eux le trône de ton Sei-
» gneur ». *Beïdhawi* II, 544 explique : « Peut-être l'écrou-
» lement du ciel est-il comparé à l'écroulement d'un
» bâtiment dont les habitants se rassemblent en dehors ».
Mais surtout la conception de l'arrivée de Dieu pour le Jugement se ramène essentiellement à la représentation du rassemblement des hommes devant le Juge. Le « rassemblement » *(hachr)* est employé comme expression technique (L, 43 ; cf. XV, 25 ; XXV, 18 ; IV, 171 etc...). Dans l'eschatologie ultérieure de Mahomet il n'est presque plus question d'une arrivée de Dieu [1].

Les hommes viennent devant Dieu en groupes séparés (*achtat* XCIX, 6), les bons séparés des méchants. Droite et gauche ont ici leur importance : les pieux sont ceux de la droite (*açhab al-yamin* LVI, 8, 37) ; les méchants sont ceux de la gauche (*açhab ach-chimal* LVI, 9, 40). Un silence écrasant règne sur le rassemblement des hommes (XX, 107). La reddition des comptes (*hisab* LXXXIV, 8) commence ; elle est aussi appelée « revue » (cf. *tu'radhouna* LXIX, 18; XVIII, 46). Elle se passe d'après le Livre ou les Livres des actions. Cette conception est à la base de nombreux passages où il est dit que Dieu — ou ses surveillants — inscrit les actions des hommes dans un Livre (LXXVIII, 29 ; LXXXII, 10-12 ; XXXVI, 11 ; XXI, 94 etc...). Sourate LXXXIII, 7 ss., 18 ss., parle de deux Livres. Dans le *Sijjin*, « Livre écrit » se trouve le Livre des pécheurs, dans *'Illiyoun* celui des pieux. On pourrait comprendre de préférence que *kitab* est l'arrêt rendu par écrit pour chaque individu. D'autres passages nomment un livre ou mieux un écrit, qui sera présenté déroulé à chaque homme (XVII, 14), ou encore qui sera donné aux réprouvés dans la main gauche, aux élus
P. 223 dans la main droite [2]. Les pieux et les méchants sont déjà reconnaissables à leur aspect. Les visages des justes sont heureux, brillants, ceux des méchants couverts de poussière, sombres, abattus (LXXX, 38-42 ; LXXXVIII, 2-9 ; LXXV, 22-25) [3]. Leurs propres

1. Cf. par exemple *Bab sauq al-hala'iq 'ila al-mahchar*, Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, 68 ss.

2. Au jugement qui se place immédiatement après la mort, un ange vient avec le manuscrit *(cheirographon)* qui contient les péchés du défunt, *Apocal. Pauli*, 17. C'est aussi une conception juive, cf. Weber, *Jüdische Theologie*, 284.

P. 223 3. Ainsi dans l'apocalyptique judéo chrétienne, cf. Leszinsky, *op. cit.*, 37.

membres, leurs langues, leurs mains, leurs pieds portent témoignage contre eux (XXIV, 24 ; XXXVI, 65 ; XLI, 19) [1].

Pour les bons, le règlement de compte est facile (LXXXIV, 8). D'après Sourates LXXVII, 35-36 et LXXVIII, 38, les pécheurs ne doivent pas se défendre contre les plus terribles accusations et surtout ne pas parler. C'est sûrement une amplification de rhétorique. En plusieurs passages, il est parlé d'un débat devant le Juge. Les prophètes sont les premiers cités. Ils témoignent devant Dieu qu'ils ont accompli leur mission et délivré leur message (LXXVII, 11 ; XVI, 91 ; XXXIX, 69-71, etc...). Ce trait est caractéristique pour Mahomet. *Aboda Zara* 2a-3b, contient d'intéressants parallèles ; mais ils s'expliquent très bien comme production de la même conception de Dieu et de la responsabilité de l'homme.

Puisque la possibilité de se disculper par l'ignorance de la volonté de Dieu est retirée aux pécheurs, ils cherchent un recours auprès des démons qui les ont détournés du service de Dieu (XVI, 88-89). Mais ceux-ci désavouent leurs partisans et soutiennent que les incroyants les ont volontairement servis (XXVIII, 62-65 ; XXV, 18-20 ; X, 29-30 ; II, 161-162).

L'apocalyptique préchrétienne [2] connaît aussi à côté du règlement de comptes par les livres la pesée des actions à la balance. Mahomet emploie quelques fois l'expression « celui dont le plateau de balance est lourd ou léger » pour désigner les élus et les réprouvés (CI, 5-6 ; XXIII, 104 ; VII, 7) et fait parler Dieu de l'installation de la balance pour le Jour de la Résurrection (XXI, 48). La balance est proprement à côté des livres une simple tautologie, et l'idée qu'un exégète orthodoxe comme *Beïdhawi* ose prudemment insinuer,
P. 224 à savoir que ce serait une expression figurée, devrait s'accorder avec la pensée de Mahomet [3].

1. Cf. *Derek erez suta*, IV, 5 : « Tous tes membres témoignent contre toi « dans » la maison éternelle ». Volz, *op. cit.*, 266. Ainsi encore *Taanith*, II a, Wunsche, *Der babyl. Talmud*, I, 432.

2. Volz, *Jüdische Eschatologie*, 266.

P. 224 3. *Beïdhawi*, II, 83, sur Sourate XXI, 48. Une autre explication assure que la pesée doit avoir lieu pour que les hommes *voient* qu'aucune injustice ne les atteint, cf. *Beïdhawi*, I, 415. Il faut comparer à cela la tradition qui veut qu'à la pesée « une petite feuille à peine grosse comme une tête de fourmi » sur laquelle est écrite la *chahada* l'emporte sur quatre-vingt-dix-neuf feuilles géantes couvertes de péchés ! Wolff, *op. cit.*, 81.

Mahomet s'est avant tout appliqué, par ses discours sur le Jugement, à éveiller la juste inspiration de la piété et la crainte nécessaire du terrible Jour de Dieu. Il trouve un moyen puissant pour atteindre ce but dans la description toujours renouvelée de la terreur et de l'abandon des hommes absolument surpris par la venue de ce Jour (XLIII, 66). Tout ce qui paraît actuellement important aux hommes perd alors toute signification ; les chamelles pleines sont abandonnées (LXXXI, 4). L'homme fuit père et mère, frères, épouse et enfants (LXXX, 34-36) ; il donnerait sa femme, ses enfants, ses parents, pour se racheter (LXX, 10-14) ; même la mère qui allaite oublie son nourrisson (XXII, 2). Il semble que l'indifférence à l'égard de la parenté, qui est dans l'eschatologie judéo-chrétienne un indice essentiel du « malheur » [1] ait été reportée ici au Jour du Jugement.

Anxieux et confus, les hommes courent comme « des mouches étourdies » (CI, 3), comme des « sauterelles dispersées » (LIV, 7). Leur regard devient fixe, leur cœur est vide (XIV, 44). Ils titubent comme des hommes ivres, les femmes enceintes avortent (XXII, 2). Parmi les événements contre nature du « Malheur » les apocalypticiens juifs mettaient aussi les cheveux gris des nouveaux-nés (*Sib.* II, 153 ; *Jub.* XXIII, 25). Mahomet fait blanchir les enfants de peur (LXXIII, 17). La terreur saisit aussi les êtres privés de raison. Les animaux sauvages se réunissent (LXXXI, 5), encore un trait qui provient de la conception du « Malheur » (*Esd.* V, 6), mais qui déjà avant Mahomet était reporté au Jour du Jugement (*Sib.* V, 350).

Dans son désespoir, l'homme cherche où il pourrait fuir (LXXV, 10), quel sauveur pourrait le délivrer. Mais tout est vain. Un père ne peut même pas aider son
P. 225 fils, ni le fils son père (XXXI, 32) ; famille et enfants ne peuvent pas aider l'homme (LX, 3) ; l'ami ne peut rien pour son ami (XLIV, 41). En ce jour chaque homme n'est occupé que de lui-même (LXXX, 37). Aucune âme ne peut rendre service à une autre âme (LXXXII, 19 ; II, 45 ; 117).

D'après la conception juive, toute intercession paraît exclue au Jour du Jugement [2]. Dans le Judaïsme ulté-

1. Volz, *op. cit.*, 182. *Ep. Apots.* Schmidt, 106.
P. 225 2. Volz, *op. cit.*, 267.

rieur, l'intercession si souvent mentionnée des patriarches et des justes n'est pas liée au Jour du Jugement. Dans la description chrétienne du Jugement (*Sibyll.* II, 330-338), l'intercession est réservée par Dieu aux saints et demandée de bonne heure aux martyrs et aux justes parce que leurs « mérites » peuvent beaucoup sur Dieu même au Jour du Jugement (Cyprien, *De lapsis*, XVII)[1]. Dans le Coran la possibilité de l'intercession est souvent catégoriquement niée (LXXIV, 49 ; XXVI, 100 ; II, 45 ; II, 255). Mais une certaine intercession est ordinairement admise ; elle ne peut avoir lieu sans la permission de Dieu (XX, 108 ; XXXIV, 22 ; X, 3 ; II, 256). D'après Sourate XL, 19, les incrédules sont exclus de toute intercession. La doctrine ultérieure de la *chafa'a* du Prophète n'a aucun point d'appui dans le Coran. Les anges seuls sont expressément mentionnés comme intercesseurs (LIII, 26-27 ; XLIII, 86) ; déjà avant le jugement les anges prient pour les croyants (XL, 7) [2]. La place éminente accordée aux anges pourrait paraître à première vue comme résultant de l'influence juive, bien que dans le Judaïsme on ne mentionne nulle part, même sous une forme hypothétique, l'intercession des anges au Jour du Jugement. Mais le Christianisme connaît aussi cette doctrine (Origène, *Contra Celsum*, V, 4) ; en particulier dans la piété populaire de l'Eglise égyptienne [3] et syrienne [4] l'intercession directe des anges
P. 226 en faveur des croyants est revendiquée.

Les pécheurs se présentent devant leur Juge non seu-

1. Migne P. L., IV, 480. Pour l'intercession des martyrs au jugement, cf. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults*, 126.

2. Il faut en rapprocher que *chafa'a* est aussi l'expression pour la fonction attribuée aux divinités païennes (XXXIX, 44-45 ; XXXVI, 22 ; XXX, 12). Brockelmann combat cette idée (*Allah und die Götzen* Arch. f. Rel. Wiss., XX, 102) et il paraît avoir perdu de vue ces passages.

P. 226 3. Sur l'intercession de Michel, cf. Amelineau, *Le Christianisme chez les anciens Coptes*, *R. H. R.*, XV, 82.

4. L'évêque syrien *Severianus de Gabala* écrit : « Michel est devant le trône » du Père, il se présente et il intercède pour les péchés des hommes jusqu'à ce » qu'ils soient pardonnés », Leitpoldt, *Didymus der Blinde*, 91 ss. Pour l'église syrienne, cf. aussi *Dict. Cath.*, I, 1256. Gabriel doit intercéder avec Paul même pour les damnés et obtient un allègement de leurs tourments, *Apoc. Pauli*, 44. Marie est présentée comme le plus grand intercesseur dans l'*Apoc. de Marie*, XXVI qui est du IX^e^ siècle, Robinson, *Apocrypha Anecdota*, I, 124, *Texts and Studies*, II, 3. Vouloir dériver l'intercession de Marie dans la *Divine Comédie* de la *chafa'a* du Prophète, comme le fait Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comoedia* (Madrid, 1919), 276 ss., est donc une tentative malheureuse. Pour l'intercession de Marie cf. aussi L. Atzherger, *Geschichte des christl. Eschatologie* (Freiburg, 1896), 618.

lement saisis de crainte, mais encore profondément honteux. Ils sont là, les « yeux baissés » (LXXIX, 9 ; LIV, 7) — encore un mot qui évoque le vocabulaire de l'apocalyptique pré-chrétienne (*Esr.*, LXII, 5) — couverts de honte (LXX, 44). Ils doivent s'avouer que la punition à laquelle auparavant ils n'ont pas cru est maintenant une épouvantable réalité (LXXIX, 10-14, etc...).

Quand la sentence est rendue, les condamnés sont emmenés pour subir leur peine. C'est un moment d'extrême émotion quand la Justice divine saisit enfin les pécheurs rebelles dans une main de fer. Mahomet n'a pas manqué de peindre énergiquement ce trait. Les incrédules sont saisis aux cheveux et aux pieds (LV, 41), liés de chaînes (LXIX, 30), traînés sur le visage (XXV, 36 ; LIV, 48). Les anges sont les exécuteurs de la condamnation (LXXIV, 31) ; ils sont chargés de tourmenter les pécheurs dans l'Enfer. C'est la « garde » *(az-zabaniya)* que Dieu doit appeler un jour (XCVI, 18) ; c'est à eux que s'adresse l'ordre de Sourate LXIX, 30 ss., après la proclamation de la sentence : « Saisissez-» le — jetez-le dans le marais infernal — entourez-le » d'une chaîne de soixante-dix coudées ». Ces anges qui obéissent aveuglément aux ordres de Dieu sont « grossiers » et « furieux » (*chidad*, LXVI, 6). Les chefs de l'Enfer sont au nombre de dix-neuf (LXXIV, 30). Leur chef est Malik (employé comme nom propre, XLIII, 77). Iblis n'est pas le maître de l'Enfer dans la concep-
P. 227 tion de Mahomet. Il y est plutôt puni avec les autres démons. Les anges de la punition (ou l'ange de la mort) sont ceux qui vont chercher les âmes des incrédules à l'heure de la mort pour les conduire devant le Juge. Cela s'accorde avec la conception ultérieure d'après laquelle le Jugement prend place immédiatement après la mort (cf. LVI, 82-84 ; LXXV, 26-29).

Conformément au point de vue de l'Ancien Testament qui ne sait encore rien d'une puissance spirituelle indépendante et hostile à Dieu, les exécuteurs du Jugement dans l'eschatologie juive traînent aussi les âmes des pécheurs dans l'Enfer ; et bien qu'ils portent des noms comme *Abaddon* et *Mawet*, ils sont cependant des serviteurs de Dieu, des anges du Bon [1]. Encore

P. 227 1. C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (Texte und Unters. N. F., XLII, 548 ss.), Weber, *Jüdische Theologie*, 172. Jus-

dans l'*Ascension de Moïse*, XLIV, ce sont les « anges de la perdition » qui tourmentent les pécheurs dans l'enfer. Le dualisme est certainement encore peu profondément gravé dans le Judaïsme de cette époque ; en fait on peut douter si ces anges, comme l'ange de la mort décrit comme si épouvantable (*ibid.*, CCXXI) ou le chef de l'Enfer (*ibid.*, XXXIII, XLVI, etc.), doivent être considérés comme des êtres bons ou diaboliques [1]. On remarque ici, comme dans les apocalypses du même genre, l'absence d'affirmation précise qu'ils seraient des puissances sataniques [2].

Mais dans le livre d'*Hénoch*, LIII, 3, Satan se présente comme le chef des anges infernaux de la punition ; ils constituent une puissance ennemie de Dieu ; ils recevront aussi un jour la rétribution divine, bien qu'ils accomplissent la volonté de Dieu en punissant les pécheurs [3]. Au IIIe siècle après Jésus-Christ, il semble que se soit répandue la conception de l'identité de Satan et de l'ange de la mort. *Sammaël*, l'ange de la mort, est souvent mis pour *Satan* ; si un ange de la mort se présente, il faut lire Sach, III, 2 : « Dieu te punisse, Satan ! » Satan, *yeçer ha-ra'*, et l'ange de la mort sont identiques [4].
P. 228 Cela justifie notre hypothèse qu'à partir de cette époque les exécuteurs des punitions dans l'au-delà sont ordinairement considérés comme des êtres diaboliques.

Par contre, dans le Christianisme, paraît s'être longtemps maintenue la conception d'après laquelle les huissiers des âmes sont des serviteurs de Dieu et doivent être considérés comme des êtres bons. Malgré *Héb.*, II, 14, on ne peut pas soutenir que le Nouveau Testament connaisse Satan comme prince de l'Enfer et tourmenteur des âmes. Dans l'apocalyptique chrétienne des premiers siècles les gardiens de l'Enfer sont de bons anges. Dans l'*Ascension d'Esaïe*, IX-X, le maître de l'Enfer, l'ange de la mort, bien distingué du « prince de ce

que vers 200 après J.-C., cette très ancienne conception a été communément soutenue. L. Blau dans *Jew. Enc.*, article *Satan*. Cf. aussi Leszynsky, *op. cit.*, 30.

1. Cf. la traduction de Gaster, *J. R. A. S.*, 1893, p. 583, 576, 580.

2. Dans les *Midraschim* ultérieurs ils paraissent encore parfois conçus comme des êtres bons, cf. Vunsche, *Aus Israels Lehrhallen*, II (Leipzig, 1909), 70, 81.

3. Cf. encore *Apoc. Abr.*, 31, Volz, *op. cit.*, 273.

P. 228 4. Voir les passages dans S. Carlsson, *Aggadastoff i Nya Testaments skrifter* (Lund 1920), 243. Peut-être ce développement s'est-il produit sous l'influence de la conception perse d'Ahriman comme *pourumahrko* « l'engrosseur de la mort » qui s'efforce de faire mourir les gens pieux (cf. Lehmann, *Zarathustra*, II, 175).

monde », est « une transformation chrétienne du maître » souterrain » [1]. Pierre voit dans l'Enfer : « ceux qui » sont châtiés là et les anges châtieurs vêtus de ténèbres » selon l'atmosphère du lieu » [2]. Si l'on peut douter dans ce passage que ces « anges » soient des anges de Dieu ou de Satan (à cause d'« esprits mauvais », *pneumatôn ponêrôn*, du v. 27), cela n'est pas le cas dans la description de l'Enfer du (Pseudo-) Hippolyte [3]. Là un ange bardé de fer monte la garde à la porte de l'Enfer et des anges tourmentent les pécheurs et mesurent le supplice à la nature de leurs transgressions. On insiste une fois sur le fait qu'il s'agit de souffrances temporaires, *proskairous kolaseis*, subies avant le Jugement dernier [4]. On donne des descriptions de ces anges châtieurs ; elles font penser à Sourate LXVI, 6. Pacôme aperçoit dans une vision les anges qui tourmentent les damnés dans l'Enfer. Dans l'accomplissement de leur épouvantable emploi ils montrent un visage joyeux « parce que le
P. 229 » Seigneur les a créés sans pitié afin qu'ils n'aient aucune » compassion pour les hommes impies qu'on leur donne » à châtier » [5].

On trouve aussi de bonne heure dans le Christianisme la conception que les huissiers des âmes sont des êtres sataniques. Déjà le Judaïsme a connu le combat du diable et des anges pour les âmes des défunts. Dans l'*Ascension de Moïse*, citée *Jude*, 9, Satan combat avec Michel pour le corps de Moïse qu'il voudrait pouvoir emporter dans son empire. Cette conception d'esprits mauvais qui tendent des pièges aux pauvres âmes, et qui dans des cas favorables sont écartés par des puissances amies — certainement un fragment de croyance populaire (cf. la chasse des âmes) — a été cultivée avec zèle dans la littérature des moines égyptiens ; elle a certainement été empruntée à la vieille croyance égyp-

1. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 204.
2. *Apoc. Petri* 21 (Harnack Texte und Unters., IX, 2, 18).
3. Migne, *P. G.*, X, 796.
4. Les apocalypses ne devaient présenter de semblables châtiments qu'avant le jugement dernier. Les auteurs s'en souviennent quelquefois, par ex. *Apoc. Mariae*, IV (Robinson, *Apocrypha Anecdota*, I, 116) ; mais souvent il est bien dit que les tourments décrits sont éternels, par ex. *Apoc. Pauli Syr.*, 31 (Tischendorf, 57). Dans le Christianisme le plus ancien il y a en général une tendance à considérer comme définitives les peines qui surviennent après la mort, cf. Atzberger, *Gesch. d. christl. Eschatologie*, 146.
P. 229 5. *Vie de Pachôme* (copte) *Ann. du Musée Guimet*, XVII, 135 ss.

tienne sur l'au-delà [1]. Dans une vision d'*Antoine* il est raconté comment Satan cherche à s'emparer des âmes des défunts [2]. Le moine *Jean* prie à l'heure de sa mort : « Laissez les saints anges m'accompagner et faites trem- » bler les démons de peur. Laissez-les blesser les Princi- » pautés et que la Puissance des Ténèbres se retire et » tombe étourdie » [3]. Car les hommes les plus pieux doivent avoir peur des épouvantables capteurs d'âmes [4]. Nous reviendrons plus loin sur cette conception.

On ne saurait méconnaître la tendance à représenter les puissants anges châtieurs comme serviteurs de Dieu en quelque manière. L'auteur de l'*Apocalypse de Paul* [5] décrit les êtres redoutables qui emportent les âmes méchantes : ce sont « de grandes et redoutables Puissances, plei- » nes de colère, dont la bouche crache des flammes de feu,
P. 230 » et revêtues de vêtements ardents » ; il les désigne même une fois expressément comme des « anges mauvais », *ponêroi aggeloi*. Mais dans d'autres passages il donne clairement à entendre que dans sa pensée les anges châtieurs appartiennent au royaume du bien ; les âmes méchantes doivent être jugées immédiatement par Dieu après la mort, et livrées à « *Temelouko, l'ange sans* » *pitié* » [6]. La désignation fréquente de ces êtres comme « anges sans pitié » serait à peine convenable s'ils étaient conçus comme des êtres diaboliques [7]. Leurs discours, remplis de pathos sur la justice divine [8], ne nous laissent du reste pas de doute sur leur place dans le combat des deux puissances spirituelles. Dans l'Eglise syrienne,

1. Cf. Brugsch, 465 ss. La croyance est aussi indienne H. Gunter, *Buddha in d. abendländ. Legende* (Berlin, 1922), 151. Différente est la conception perse : Un Druj emporte le cadavre des incroyants qui tombe dans le royaume du mal comme une chose impure. On ne mentionne pas un combat des deux puissances. Cf. Lehmann, *op. cit.*, II, 175.

2. Athanase, *Vita Antonii*, 65 ; Migne, *P. G.*, XXVI, 933 ss. Dans une homélie de Cyrille d'Alexandrie il est dit que des « démons éthiopiens » traînent les pêcheurs dans l'enfer, Migne, *P. G.*, XIV, 1071.

3. *Repose of St John*, Budge, *Coptic texts*, III, 239.

4. *Transitus Mariae*, VII (Tischendorf, *Apoc. Apocr.*, 129).

5. *Apoc. Pauli*, II (Tischendorf, *Apo. Apocr.*, 40).

P. 230 6. Sur *Témelouchos* (*sic* !) *aggelos*, cf. Clemens, *Eclog.*, 41, 48. Dans *Apos. Pauli*, 18, l'exécuteur angélique s'appelle *Tartarouchos* ; Hippolyte, *Philos.*, X, 34.

7. La vision de *Pisentio* semble faire une différence entre « les anges du « Cosmocrator » qui attaquent les âmes des méchants tout de suite après la mort, et « les anges impitoyables » qui font subir la peine, Budge, *Egyptian ideas of the future life* (Londres 1899), 112.

8. *Apoc. Pauli*, 40 (Tischendorf, 61).

comme nous le verrons encore, on a parfois considéré comme des anges les êtres qui traînent devant le Juge les âmes impies. Un écrivain jacobite ultérieur, Moses bar Kepha (mort en 903), polémise encore contre cette doctrine [1]. On doit donc noter comme très vraisemblable que l'eschatologie coranique trahit dans ce passage une influence de conceptions chrétiennes.

Nous pouvons passer plus vite sur la description de l'Enfer dans le Coran car, à mon avis, on ne peut y récolter que peu de choses sur l'origine de l'eschatologie coranique. Ce qui est intéressant et particulier à Mahomet, c'est une série de qualifications des lieux de punition qui se rit des artifices d'explication des exégètes.

Le Coran ne manque pas de sombres peintures des tourments infernaux. Mahomet exprime à sa façon (IV, 59) l'idée du feu qui « brûle les membres et les restaure, les dévore et les nourrit » (*membra urit et reficit. carpit et nutrit.* Minutius Felix, XXXV, Migne, *Pat. Lat.*, III, 348). Il dit aussi comment les damnés doivent porter des vêtements de feu, comment de l'eau bouillante tombera sur leurs têtes si bien que la peau et les entrailles s'en vont, comment ils sont broyés avec des pilons de fer (XXII, 20-22). Malgré tout cela on
P. 231 doit se convaincre qu'à ce point de vue Mahomet n'atteint pas, et de loin, les apocalypticiens chrétiens ordinaires [2].

Bien que Sourate XLVI , 18 exprime l'idée courante que différents degrés de rétribution doivent correspondre aux différents degrés de bien et de mal, il est étonnant que Mahomet ne sache rien dire de la qualification des peines suivant le genre de péché : les apocalypses chrétiennes (et plus tard juives, comme *l'Ascension de Moïse*) en parlent très souvent. Sourate IV, 144 parle du fond de l'Enfer *(darak al-'asfal min an-nar)* [3] préparé pour les hypocrites. Les exégètes pensent que *darak* équivaut à *tabaq*, et qu'ainsi serait attestée l'existence de diverses demeures dans l'Enfer. Ce sens est à peine possible du point de vue du vocabulaire ; en fait il peut très bien correspondre à l'idée du Prophète ; mais il reste cependant étonnant que Mahomet, qui parle si

1. O. Braun, *Moses Bar Kepha und sein Buch von dem Wesen der Seale* (Freiburg, 1891), 111 ss.

P. 231 2. Ainsi aussi R. Leszynsky, *op. cit.*, 5.

3. Cf. « l'enfer le plus profond » *Hén.* LXIX ; Leszynsky *op. cit.* 28.

souvent des degrés du Paradis, ne dise pourtant jamais rien des divers lieux de punition dans l'Enfer.

Un écho des idées chrétiennes (*Luc*, XVI, 24) s'entend dans Sourate VII, 48, quand Mahomet fait demander par les damnés aux habitants du Paradis un peu d'eau pour rafraîchir l'ardeur qui les dévore. D'après Sourate VII, 44, il y a entre l'Enfer et le Paradis un mur de séparation *(hijab)* [1]. Sur l'*'araf* se trouvent des hommes qui connaissent des gens des deux côtés : « Ils » crient aux élus : La paix soit avec vous ! Vous ne » devez pas traverser, quelle que soit l'ardeur de votre » désir ». Les plus anciens exégètes musulmans [2] accrochent ici la doctrine d'un monde intermédiaire ; c'est là que trouvent un séjour provisoire ceux dont les œuvres n'ont pas décidé pour le Paradis ou pour l'Enfer, jusqu'à ce qu'ils parviennent au Ciel par la miséricorde de Dieu [3]. Il n'y a cependant aucune trace d'une pareille
P. 232 conception dans le Coran. Au point de vue du vocabulaire, *a'raf* ne peut rien signifier ici d'autre que « hau- » teur » [4] ; et « les hommes sur *a'raf* sont vraisemblablement les habitants du plus haut degré du Paradis, souvent mentionné ; ce sont « les prééminents » qui peuvent ainsi regarder d'en haut sur l'Enfer comme sur le Paradis, si nous ne voulons pas nous contenter du prudent *ignoramus*, du *tawqif* avec lequel *Tabari* conclut son exposé sur la question litigieuse [5]. Sourate LVII, 13 note aussi un mur *(sour)* entre Enfer et Paradis et le dialogue qui est échangé des deux côtés.

Dans la Sourate XIX, 69-73, Mahomet paraît vouloir exprimer l'idée que tous les hommes, même les gens les plus pieux, doivent venir en Enfer, ne fût-ce que pour un instant : « Par ton Seigneur ! nous les rassemblerons

1. *Kohelet rabba*, VII, 14 parle aussi de ce mur de séparation ; Leszynsky, *op. cit.*, 39. Cf. *Apoc. Pauli* (Tischendorf, 54).

2. *Tabari*, VIII, 126-129.

3. La version latine, comme la version syrienne de l'*Apoc. Pauli* (31) laisse subir le châtiment dans un lieu particulier aux laïques « qui ne sont ni du nom- » bre des justes, ni du nombre des impies », Robinson, I, 28 ; Tischendorf, 56. 56. Cf. aussi Jean Le Moine, éd. Huber, p. 41 et XXVI.

P. 232 4. Cf. *Lisan*, II, 146.

5. Massignon, *Rev. du Monde Musulman*, XXXVI, 31, préfère une autre signification : *'ahl al-'a'raf* seraient des « juges », gens pieux choisis, auxquels Dieu permet de prendre une certaine part au Jugement. La supposition que cette conception aurait été acceptée unanimement avant *Ghazali* « par la théologie musulmane primitive » ne tient pas ; cf. les matériaux les plus traditionnels dans *Tabari*.

» avec les démons et nous les ferons agenouiller devant » l'Enfer *(lanuhdhirannahum hawla Jahannam jitiyyan)* » et nous rechercherons dans chaque groupe ceux qui » ont été les plus obstinés contre le Miséricordieux *(ar-* » *Rahman)* nous connaissons bien ceux qui méritent de » brûler là-dedans ; personne parmi vous ne devrait pas » ne pas y aller *(wa-in minkum 'illa wariduha)* cela est » décidé par ton Seigneur ; nous sauverons ensuite » ceux qui craignent Dieu et nous abandonnerons là » les pécheurs agenouillés ». Le passage *wa-in minkum illa wariduha* a préparé depuis l'antiquité bien des cassements de tête aux exégètes. Que signifie ici *wuroud* ? Est-ce *dukhoul* « entrer dans » ou *mirar* « passer » qu'il faut comprendre ? Est-ce que tous les hommes entrent dans l'Enfer ou ne font-ils que passer devant ? Parmi les arguments pour la première conception il faut noter simplement une tradition de *Tabari* [1] : « *Ibn 'Abbas* » disputait avec *Nafi' b. al-Azraq* (à propos de Sourate » XIX, 72). *Ibn 'Abbas* soutenait que *wuroud* c'est » comme *dukhoul* « entrer dans ». Non, répondait *Nafi'*.
p. 233 » Alors *Ibn 'Abbas* récita XXI, 98 : Vous et vos idoles » serez une matière à brûler en Enfer ; c'est là que vous » serez jetés *(laha waridouna)*. Est-ce *wuroud* ou non ? » Il continua XI, 100 : Au Jour de la Résurrection il » (Pharaon) marchera à la tête de son peuple et le » conduira en Enfer *(awradahum)* Endroit de malheur » où il entre *(al-ward al-mawroud)*. Est-ce *wuroud* ou » non ? Toi et moi nous devons tous deux y entrer. Fais » attention que nous puissions aussi en sortir. Je ne » crois pas en tout cas que Dieu t'en fera sortir par ta » dénégation. Alors *Nafi'* se mit à rire ».

Mahomet peut difficilement avoir pensé à une punition temporaire dans l'Enfer pour les croyants qui ne sont pas encore parfaits. Une purification des âmes, comme elle se trouve dans les plus anciennes conceptions chrétiennes du Purgatoire (Origène, *Contra Celsum*, V, 15 ; VI, 26), ne paraît pas s'accorder avec la théologie coranique. En tout cas, Mahomet a brutalement repoussé la doctrine juive correspondante de la punition temporaire des Israélites pécheurs, III, 23. Il vaudrait mieux donner raison aux exégètes qui comprennent ainsi ce passage : les croyants doivent tous

1. *Tafsir*, XVI, 72.

passer à travers le feu, mais la flamme ne leur procurera qu'un rafraîchissement, comme cela arriva pour Abraham lors de l'épreuve du feu de Nemrod, si bien qu'ils ne remarqueront même pas qu'ils sont passés par l'Enfer ! [1] Cela correspondrait exactement à la croyance perse au fleuve de feu de la catastrophe finale. « Le » métal fondu brûle les méchants, mais pour les fidèles » il est semblable à du lait tiède » [2]. Cependant, malgré les arguments décisifs d'*Ibn ʿAbbas*, il ne faut pas comprendre ici *wuroud* au sens « entrer dans ». *Zamakhcharï*, le plus pénétrant des grands exégètes du Coran, a certainement touché juste quand il écrit à propos des mots « *et abandonner les pécheurs agenouillés* » : « Cela prouve » qu'avec *wuroud* on pense à l'agenouillement (devant » le gouffre de l'enfer), et que les croyants après s'être
P. 234 » agenouillés sont séparés des pécheurs et conduits dans » le Paradis, tandis que les pécheurs sont abandonnés » sur place agenouillés » [3].

Mahomet paraît préférer s'attarder sur la félicité des gens pieux dans le Paradis, plutôt que sur la description des tourments de l'Enfer, même si le développement du thème du Paradis n'occupe pas dans son livre toute la place que lui attribuent ordinairement les polémistes chrétiens [4]. La peinture des joies célestes présente malgré des efforts pour varier le style une image stéréotypée d'une indéniable uniformité dans les plus anciennes sourates. Le même et simple schéma est partout à la base. Cela ne provient pas seulement du manque d'imagination qui est indubitablement notable chez Mahomet, mais, comme nous le verrons, du fait qu'il s'est attaché très fidèlement à un type traditionnel de semblables peintures.

Sur la situation du Paradis, nous apprenons seulement qu'il est situé en haut *(fi janna ʿaliya*, LXXXVIII, 10 ; LXIX, 22), et que ses habitants peuvent regarder les damnés en bas, dans l'Enfer (XXXIX, 61), de même

P. 233 1. *Tabari* et *Beïdhawi* sur le passage.

2. *Dinkart*, IX, 32, 25, *Bundahis*, 30, Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, 265. La même conception se présente aussi dans le christianisme chez Méthode, Commodien (pour les justes « le feu sera une rosée, mais pour les « autres un châtiment mortel »), Lactance, etc. Cf. Atzberger, 483, 566, 606.

P. 234 3. *Al-Kachchaf*, II, 13.

4. G. Simon, *Der Islam und die christliche Verkündigung* (Gütersloh 1920), 299, prétend qu'un cinquième du Coran (!) serait rempli par la description des splendeurs du Paradis.

que ces derniers peuvent jeter un regard en haut, vers le Paradis (VII, 44). Son étendue est comme celle du ciel et de la terre (LVII, 21 ; III, 127) [1]. Nulle part le *janna* n'est expressément représenté comme un monde céleste extra-terrestre, ou comme une sphère du ciel [2]. Quoique Mahomet parle d'une destruction du ciel et de la terre, on ne pense pas à une nouvelle création de l'univers. Rien ne peut mettre sur la voie de l'hypothèse que chez Mahomet, comme c'est le cas pour les apocalypses chrétiennes les plus proches de lui (*Apoc. Pauli*, 45), le *jannat 'adn* serait identifié avec le Paradis terrestre dans lequel habitaient les premiers êtres créés, ce que les interprètes tiennent pour possible [3]. Que le Paradis existe depuis toujours, cela est manifestement
P. 235 sous-entendu quand il est dit qu'au Jour de la Résurrection le Paradis sera rapproché [4] et le feu de l'Enfer sera ranimé (LXXXI, 12-13 ; XXVI, 90-91 ; L, 29). Vraisemblablement Mahomet se représente le Paradis comme un jardin de plaisance situé sur une montagne céleste, et l'Enfer comme un gouffre de feu qui s'enfonce profondément dans le sol.

La béatitude est imaginée comme un éternel banquet. Les glorifiés reposent sur des coussins élevés (*surour marfou'a*, LXXXVIII, 13 ; LVI, 33), sur des lits de repos (*araïk*, LXXVI, 13) qui sont placés en rangées face à face (LVI, 16 ; *maçfoufa*, LII, 20 ; LXXXVIII, 15). Ils portent des habits de soie verte et de brocart, ornés d'agrafes d'argent (LXXVI, 21). De magnifiques arbres fruitiers ombragent les participants du céleste séjour : lotus sans épines, bananes (LVI, 27-28), palmiers, vignes et grenadiers (LV, 68) dont les fruits sont faciles à atteindre (LXIX, 23) ou s'abaissent d'eux-mêmes vers eux (LXXVI, 14, *dhullilat qutoufuha*

1. L'étendue du Paradis est incommensurable, *Ascensio Mosis* 61, Gaster, *J. R. A. S.*, 1893, 586.

2. Il en va autrement dans l'eschatologie musulmane ultérieure, Wolf, 104.

3. *Beïdhawi*, I, 70 (sur Sourate II, 33).

P. 235 4. La phrase coranique évoque d'une manière étonnante *IV Esdras*, 7 b, 1 : « L'audience est tenue... la fosse du châtiment est ouverte, le feu de l'Enfer » flambe puissamment et le Paradis apparaît ». Dans la littérature chrétienne il y a aussi de semblables expressions. Quand le Jour est venu et que le Juge s'assied « alors il commandera et montrera la terre » (dont doivent-hériter les débonnaires) *Apoc. Pauli*, 21 (Tischendorf, 50). « Le Jugement est redoutable... » Le Royaume des cieux est là et le feu éternel est allumé », Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XV, 26 (Migne, *P. G.*, XXXIII, 908). Cf. *Apocalypse*, XXXI, 2 et *Matt.*, XXV, 41.

*tadhlil*). De plus, ils sont nourris de viandes de toutes sortes, de volailles (LVI, 21) et de tout ce qu'ils peuvent désirer (LII, 22). Des Ganymèdes célestes, des éphèbes immortels, semblables à des « perles détachées d'un » collier » (LXXVI, 19 ; LVI, 17 ; LII, 24) vont et viennent autour d'eux et leur présentent la boisson céleste qui ne produit ni bavardage frivole ni actions blâmables (LII, 23), qui n'enivre pas et n'étourdit pas, et dont l'usage ne laisse aucune suite désagréable (LVI, 19 ; XXXVII, 46). Cette boisson est puisée à la source paradisiaque. Mahomet emploie plusieurs noms pour la source et la boisson : *salsabil, kafour, zanjabil, tasnim* (LXXXIII, 25-28 ; LXXVI, 5-18). Des cours d'eau rafraîchissants coulent à travers le Paradis — *tajri min tahtiha anhar* se trouve maintes fois dans les sourates tardives comme abréviation des descriptions premières. Nous apprenons que les fleuves du Paradis sont
P. 236 au nombre de quatre (XLVII, 16-17). Ils font couler de l'eau cristalline, du lait qui ne se corrompt pas, des vins fins, du miel pur. Ils sont décrits exactement de cette façon par *Apoc. Pauli*, sauf que l'huile remplace l'eau [1].

Comme compagnes, il sera donné aux bienheureux « les femmes aux yeux noirs » (*hour'in*) (XLIV, 54 ; LII, 20). De ces êtres, Mahomet dit avant tout qu'elles sont modestes comme des jeunes filles, elles marchent les yeux baissés, épouses pures, créées récemment par Dieu, qu'aucun homme ou Djinn n'a touchées (LV, 56 ; LVI, 33-36 ; LXXVIII, 33 ; IV, 60). De plus elles sont *atrab* (LVI, 36 ; LXXVIII, 33) c'est-à-dire du même âge que leurs époux ou entre elles. Les commentaires paraissent vouloir tirer de là qu'elles se trouvent à l'âge de l'épanouissement de la maturité humaine. Elles sont, comme leurs maris, âgées de trente-trois ans [2]. On le dit aussi dans l'*Apocalypse apocryphe de Jean*, 10 : « Toute la nature humaine ressuscitera à » l'âge de trente ans ». Il faut remarquer ici que la plus ancienne tradition islamique (malgré LVI, 34 : *anchanahunna'incha'*) ne prétend pas que les Houris soient des êtres entièrement nouveaux ; elle fait dire

P. 236 1. *Ascensio Mosis* 61 : Vin, miel, lait et parfums. *Apoc. de Joshua b. Levi* : miel, vin, huile, parfums. Gaster, *op. cit.*, 587, 597.

2. Ainsi dans *Zamakhchari*, II, 383. Cf. aussi *Bundahich*, 30, Soderblom, *op. cit.*, 261.

au Prophète lui-même : « Ce sont les femmes croyantes » qui sont mortes vieilles, chassieuses et les cheveux » gris. Dieu les fait revenir de leur âge et les rend vier- » ges ». *Ibn 'Abbas* expliquait : « Elles appartiennent » au genre humain ; ce sont vos femmes sur terre que » Dieu ressuscite vierges » [1]. Que les femmes et les enfants ressuscitent, cela va de soi pour Mahomet, et c'est même expressément dit (IV, 123 ; IX, 73 ; XLIII, 70) [2].

Parmi les joies spirituelles du Paradis, Mahomet mentionne que les glorifiés n'auront plus à entendre de mots grossiers *(laghiya. laghu)*, mais les mots : « Paix ! Paix » (LXXXVIII, 11 ; LXXVIII, 35 ; LVI, 25 ; XIX, 63). Aucun ressentiment n'est plus dans leur cœur (XV, 47) ; ils n'ont plus à entendre de reproches
P. 237 pour leurs péchés (LVI, 24) ; ils louent Dieu parce qu'il a « chassé leur tristesse » et leur a fait don dans sa grâce de la « demeure éternelle » *(dar al-moqama)* où il n'y a plus ni faiblesse ni lassitude (XXXV, 31-32). Plus excellente que toutes les joies du Paradis est la grâce de Dieu et sa bienveillance (*ridhwan min Allah*, IX, 73 ; III, 13).

Il appartient à la véritable piété que le serviteur de Dieu ne cesse jamais de craindre le sévère jugement de son Seigneur. Même les bienheureux dans le Paradis sont remplis d'une surprise humble parce que la magnificence divine est réellement devenue leur part. « Si ce » n'avait pas été la grâce de mon Seigneur, j'aurais » été parmi les damnés. Est-ce que nous ne devons plus » jamais mourir ni être punis ? » (XXXVII, 55-57 ; LII, 25-27).

Au Paradis, il y a plusieurs degrés, *darajat* (III, 157 ; VIII, 4 ; XX, 77 etc.) correspondant au mérite spirituel de chacun. Essentiellement il y a deux grands groupes de bienheureux à distinguer : les gens de la droite et «les prééminents» (*as-sabiqoun*, LVI, 10 ss.) ; par suite Mahomet parle aussi d'un partage en deux du Paradis (LV, 46, 62).

1. *Tabari*, XXVII, 96.

2. Il est étonnant que de trop zélés chrétiens aient présenté le thème opposé comme caractéristique pour Mahomet ; Wollaston, *The sword of Islam* (Londres 1905), 305. Des affirmations comme celle de G. Simon (*Islam und Christentum*, Berlin, 1914, p. 105 : « Le salut éternel de la femme est mis dans l'Islam » entre les mains de l'homme », sont d'une mauvaise apologétique.

Nous avons rencontré plusieurs fois dans ce qui précède le mot « judéo-chrétien ». En fait les idées eschatologiques avec lesquelles Mahomet travaille sont pour l'essentiel communes au Judaïsme et au Christianisme. Ici ou là, il y a certainement quelques indices qui paraissent trahir un plus grand rapprochement avec l'apocalyptique chrétienne. Malheureusement, le point unique qui pourrait être avancé comme preuve directe, à savoir la doctrine du retour du Christ, est un peu à part du complexe de la prédication spéciale du Jugement et peut donc être considérée comme un emprunt isolé au Christianisme. Un jugement assuré sur la provenance des conceptions coraniques ne pourrait donc pas être atteint par l'eschatologie. Cette idée n'est complètement convenable que si on pense aux éléments du monde d'idées eschatologiques. Nous verrons que la chose a un autre aspect si l'on considère le choix des représentations, leur organisation et en particulier ce que je voudrais appeler leur utilisation homilétique.

p. 238

## II. L'importance religieuse de la croyance au Jugement

Nous pouvons encore emprunter une autre voie pour juger l'eschatologie coranique ; elle nous conduirait peut-être plus près du but. La matière de l'eschatologie peut être introduite dans des contextes religieux très différents. Une seule et même description du Jugement se rencontre, par exemple, dans l'hymne d'un Thomas de Celano et aussi bien dans un opuscule de quelque apocalypticien juif ou chrétien. C'est la même matière, et cependant sous le rapport de l'inspiration religieuse et de la piété, les tableaux appartiennent à deux mondes tout à fait différents. Ici, la curiosité s'insinue dans le mystère de l'avenir, dans les enchaînements cosmiques ; peut-être y a-t-il aussi un froid contentement de soi et une joie sadique non dissimulée du jugement qui anéantit les ennemis. Là, il y a une anxieuse incertitude, une conscience émouvante des propres manquements, une crainte profonde due aux propres péchés, autour desquelles les pensées se meuvent toujours. Il nous faut donc rendre claire la signification de l'eschatologie pour la piété du Prophète ; nous devons essayer de nous faire un jugement, non

seulement sur ce qu'il a pensé au sujet des choses dernières, mais encore sur la manière dont il a employé cette idée dans son for intérieur. Il s'agit de sympathiser, autant que possible, avec les tendances religieuses qui traversent l'idée coranique de l'au-delà.

En fait, toute la piété de Mahomet a une orientation eschatologique. L'idée du Jugement à venir n'est pas une doctrine dogmatique à côté des autres, pas plus qu'un thème religieux à côté des autres ; la pensée de l'au-delà, en particulier sous la forme spéciale du solennel Jugement dernier, est plutôt la dominante de la piété, l'idée à quoi tout le reste est soumis, qui prête sa couleur particulière à toutes les autres.

Cette importance capitale de la foi au Jugement ressort d'abord de ce que la foi à l'au-delà, au Jugement, est donnée avec une fréquence étonnante à côté de la foi en Dieu comme la marque décisive de la piété. « Ceux qui craignent Dieu » sont ceux « qui ont peur de » leur Seigneur dans le secret de leur cœur et qui trem- » blent devant l'Heure » (XXI, 49-50 ; cf. XXXIII,
P. 239 21 ; LX, 6). Sourate II, 59 décrit la foi en Dieu et au dernier Jour *(al-yawm al-âkhira)* comme le contenu de la foi qui, unie aux bonnes œuvres, rapporte à son possesseur le salaire de la félicité. Les autres œuvres, en particulier le Pèlerinage, peuvent être une vaine apparence ; par contre la foi en Dieu et au dernier Jour avec la participation à la guerre sainte, *jihad*, est représentée comme la caractéristique qui fait pencher la balance en faveur de la vraie piété (IX, 19). Très souvent les vrais croyants sont représentés comme ceux qui croient en Dieu et au dernier Jour (II, 228 ; IV, 42-43 ; V, 73 ; IX, 18 ; 44-45 ; 100) ; les incroyants sont brièvement désignés comme « ceux qui ne croient pas à la vie future » (XVI, 23 ; 62 ; XVII, 47 ; LIII, 28). La foi à l'au-delà *(al-âkhira)* est souvent présentée seule comme la foi par excellence opposée aux diverses bonnes œuvres : « les croyants qui s'acquittent de la prière, qui » payent la *zakat*, et qui gardent une foi ferme à l'au- » delà » est-il dit Sourate XXVII, 2-3 (cf. XXXI, 3 ; XXXV, 19). Souvent, quand il est simplement question de la crainte de Dieu comme caractéristique des croyants, c'est à la crainte de la rémunération dans l'au-delà que l'on pense. C'est ainsi que revient souvent (LXVII, 12 ; L, 32 etc.) l'expression *yakhchawna rabbahum bi-l-ghaïb*, « ils craignent leur Seigneur dans le secret de

leur cœur »; elle est bien expliquée par *Beïdhawi* : « Ils » craignent sa rémunération, même si elle est encore » loin *(ghaïba)*, comme s'ils la voyaient ». Et quand le croyant est désigné comme celui qui craint *maqam rabbihi*, le même commentateur donne à *maqam* le sens de « paraître en jugement devant lui ».

L'homme pieux ne doit donc pas seulement croire au Jugement dernier, il doit encore en avoir la crainte. « Les pieux » *(al-abrar)* sont d'après Sourate LXXVI, 7 ceux qui « remplissent leurs vœux et qui craignent le » Jour qui répandra au loin le malheur »; et la description de l'idéal de la piété dans Sourate LXX, 22-35 parle de « ceux qui tiennent pour vrai le Jour du Juge- » ment » (26), « qui ont peur de la punition de leur Sei- » gneur » (27) « dont personne ne peut se croire à l'abri » (28). L'humble crainte du grand Juge est le sceau de cette piété ; crainte de Dieu est ici employée dans le sens le plus strict. Les justes » tremblent de peur devant » leur Seigneur » (*hum min khachyati rabbihim muchfiqoun*, XXIII, 59), à l'appel de Dieu, leur cœur tremble
P. 240 (*wajilat quloubuhum*, XXII, 36 ; cf. VIII, 2), ils ont la chair de poule quand on lit le Coran (XXXIX, 24), ils tombent sur la face et ils pleurent (XVII, 108 ; XIX, 59 ; cf. LIII, 60). Même les hommes les plus saints doivent vivre dans la crainte de la punition de Dieu : « Personne n'est assuré contre la punition de Dieu ». *Ne me perdas illa die*, c'est ainsi que pleurent aussi les croyants dans le Coran (III, 14 ; 188, 192 ; XXIII, 96 ; XXV, 66 ; LXXVI, 10 ; XXVII, 91-92). Le Prophète lui-même n'a pas échappé à l'idée que lui aussi pouvait être atteint par la condamnation (LXVII, 28). La crainte n'a pas ici l'importance d'une tentation passagère des croyants qui surgit quand ils pensent au Jugement et à la déficience de leur propre justice ; la crainte n'est pas une des inspirations temporaires de la vie pour Dieu, elle est tout simplement l'inspiration unique de cette piété. « Celui qui a de la crainte » (*man yakhcha*, XX, 2; LXXXVII, 10), c'est lui qui prend la bonne attitude à l'égard de la mission de Mahomet. L'homme pieux n'éprouve pas de la crainte parce qu'il ne peut autrement s'en défendre, mais parce qu'il doit.

Cette attitude de l'homme pieux au tréfonds de lui-même, toute ardente de crainte et de tremblement dans l'attente, dans la préparation constante et dans le travail du salut, est un frappant contraste avec l'insou-

ciance et l'incurie particulières aux incroyants. Les réprimandes de Mahomet adressées aux négateurs du Jour du Jugement mettent sous nos yeux — *via negationis* — exactement le même idéal religieux. Un comportement sérieux convient aux croyants qui se détournent des vains badinages (XXIII, 3 ; XXVIII, 55) ; ils méprisent fièrement les vains bavardages (*laghu*, XXV, 72). Les incrédules par contre s'adonnent sans réflexion aux jouissances de la vie (XX, 126 ; XXXVI, 18) ; ils tiennent de vains propos (*fi khawdh yal'aboun*, LII, 12 ; VI, 91) ; ils plaisantent et jouent (LXX, 42 ; LXXIV, 46-47) ; leurs cœurs sont pleins de joyeuses frivolités (*yal'aboun lahiya quloubuhum*, XXI, 3) ; ils font tout ce que leur inspirent leurs désirs (*al-ahwa*, LIV, 3). Ils peuvent s'abandonner à cette insouciance précisément parce qu'ils n'ont cure de la punition future. Ils vivent sans souci (*ghamra*, XXIII, 65 ; LI, 11), dans l'inattention (*ghafla*, XXI, 1, 97 ; XIX, 40 ; LI, 21). Les deux expressions énoncent la même idée, nous le verrons plus loin, que *amelia*, insouciance, dans la littérature des moines orientaux : donc, avant
P. 241 tout, l'inattention à la rémunération future.

Mais le châtiment éveillera un jour les incroyants à sa terrible réalité, car il les atteindra en pleine insouciance. La punition a déjà surpris les villes incroyantes dans le sommeil ou les vains plaisirs (VII, 95-96). Les incroyants y vivaient heureux et sans inquiétude, ils ne croyaient pas qu'ils allaient être rappelés devant leur Dieu (LXXXIV, 13-15).

Ce qui périt et ce qui demeure, le monde présent et le monde à venir, la vanité de la vie terrestre et la vie éternelle auprès de Dieu, ce sont les oppositions dans lesquelles se meut la piété de Mahomet. Ce qui est humain est éphémère, ce qui est divin subsiste éternellement (*ma 'inda Allah baqin*, XVI, 98). Le Prophète laisse à ses femmes le choix entre « la vie de ce monde » et son clinquant *(zina)*, et Dieu, son Apôtre et la » demeure éternelle » (*ad-dar al-âkhira*, XXXIII, 28-29). Les croyants qui combattent dans le *jihad* troquent la vie terrestre pour la vie céleste (IV, 91) ; c'est de peu de valeur ce que donne le monde *(mata' ad-dunya)* ; où que vous soyez la mort vous atteindra, habiteriez-vous la plus haute des forteresses (IV, 80 ; XIII, 26). La vie terrestre est donc un *mata'*, c'est-à-dire un usufruit, pour un temps limité. Les commentateurs n'en-

tendent pas seulement par ce mot que cette vie n'est qu'un court sursis, mais encore qu'elle est en soi pauvre et insignifiante, pitoyable existence pour sortir du besoin [1]. « Voyez, ô gens, la vie de ce monde n'est qu'un » usufruit, la vie future est la maison éternelle » (*dar al-qarar*, XL, 42). « La vie du monde n'est qu'un jeu » frivole. La maison à venir est la vraie vie » (XXIX, 64 ; cf. XLVII, 38). La vie terrestre est un jeu frivole *(lahu wa-la-'ib)*, non seulement parce qu'elle n'a que la courte durée des jeux d'enfants capricieux [2], mais aussi parce qu'elle est l'abandon de l'âme à toutes les jouissances [3]. Manifestement *al-hayat ad-dunya* a déjà ici la double signification de vie temporaire et transitoire, et de vie de jouissances terrestres. La signification de « mondanité » est encore plus décisive dans la grave parole de Sourate LVII, 19 : « Sachez que la
P. 242 » vie terrestre n'est que vanité et illusions, clinquant, » apparat, course aux richesses et recherche d'une des- » cendance. C'est comme lorsque la pluie tombe. Le » laboureur se réjouit de la fraîche herbe verte ; mais » ensuite tu la vois se faner et devenir paille sèche » (cf. XVIII, 43 ; X, 25).

Mahomet considère donc le monde avec un grand pessimisme. On ne doit pas écarter cette constatation par l'assertion si souvent entendue que le Prophète n'aurait méprisé ni les biens ni les plaisirs de la terre. Nous ne pouvons pas dire avec précision dans quelle mesure la doctrine de Mahomet a façonné sa vie à ce point de vue. Des tendances complètement opposées, une ouverte joie de vivre comme de sévères pratiques ascétiques, ont marqué leur propre idéal moral dans l'image traditionnelle du Prophète. Du luxe dont Mahomet a entouré son harem. on ne doit pas tirer de conclusions trop lointaines : la continence sexuelle (avec l'exception de l'interdiction de toutes sortes de relations illégitimes) n'aurait aucune espèce d'importance, comme nous le verrons, pour la piété dont Mahomet est le premier responsable. Certainement les chapitres des grandes œuvres traditionnelles, qui présentent Mahomet comme un ascète particulièrement sévère, contiennent de prodigieuses exagérations. Et cependant, à mon avis,

P. 241 1. *Bulgha yataballagho biha*, *Lisan* au mot *mt'*.
2. *Zamakhchari*, II, 161.
3. *Tabari*, XXI, 8.

elles nous montrent que nous sommes sur la bonne voie. Les anciens *zuhhad* (ascètes) honoraient un semblable genre de vie dont ils puisaient l'idéal dans la religiosité de Mahomet et de ses disciples : ils voulaient en être les héritiers spirituels, et pour l'essentiel ils l'ont bien été.

Il va de soi qu'il ne faut pas dire que Mahomet ait représenté un pessimisme absolu. De plus son mépris du monde est privé avant tout de l'arrière-fond métaphysique qui prête sa sombre couleur à la conception du monde soit des Anciens, soit des Hindous. Dieu a créé le monde ; tout ce qui existe dans le monde est un don de Dieu : le produit des champs et des troupeaux, femmes et enfants, bateaux et caravanes de commerce, tout cela ce sont des biens auxquels l'homme pieux peut aspirer. Cependant les hommes considèrent la vie terrestre comme un but en soi, et elle devient un danger pour le salut de leur âme. A ceux qui convoitent le
p. 243 salaire de ce monde, il faut concéder que Dieu est bien le donateur de ses biens (XL, 13 ; II, 196-197 ; III, 139-141 ; XVI, 32), et contrairement aux conceptions ascétiques d'autres communautés religieuses, la liberté du croyant pour la jouissance de tous les biens de Dieu est revendiquée sous le rapport de la nourriture et de la vie conjugale (VII, 29-30).

De plus Mahomet n'a effleuré que deux fois l'idée d'un salaire terrestre des hommes pieux. Ce monde est aux incroyants, le monde futur est aux fidèles, c'est le leit-motiv qui revient toujours dans sa prédication. La magnificence de la terre, qui devra un jour revenir à la poussière, n'a été créée que pour ceci : Dieu veut voir qui s'entend à l'utiliser comme il faut (XVIII, 6-7). Pour les incrédules, la vie du monde, les richesses dont ils jouissent au scandale des gens pieux, sont en réalité une tentation envoyée par Dieu ou par le diable, pour les conduire dans l'erreur. « Richesse et descendance » sont seulement vanités de la vie terrestre » (*zina*, cf. *zahra hayat ad-dunya*, XX, 131). « Les bonnes œuvres » durables donnent une meilleure récompense auprès du » Seigneur et une meilleure espérance » (XVIII, 44). « Sachez que richesses et enfants sont tentation *(fitna)*, » mais auprès de Dieu il y a une plus grande récom- » pense » (VIII, 28, cf. LXIV, 15). « C'est une séduisante tentation qui est mise en l'homme avec l'amour » de choses ardemment désirées : femmes et enfants,

» amas de trésors d'argent et d'or, chevaux de race,
» troupeaux et champs. Tout cela n'est qu'un usufruit
» pour la durée de la vie terrestre, mais c'est en Dieu
» qu'est la plus belle demeure » (III, 12). « La vie ter-
» restre séduit *(gharrat)* ceux qui n'ont pour religion
» que jeux et plaisirs ». Ainsi Mahomet peut bien dire
que Satan participe aux richesses et aux enfants des
hommes (XVII, 66). A maintes reprises les hommes
pieux sont avertis de ne pas loucher vers les richesses
des sans-Dieu (XV, 88 ; XX, 131). Ce ne sont pas finale-
ment des biens à envier, mais plutôt une punition de
Dieu en raison de leurs suites malheureuses. « Ne te
» laisse pas étonner par leurs biens et leurs enfants.
» Dieu veut seulement les punir dans le monde. Ils
» mourront dans leur incrédulité » (IX, 86 ; cf. X, 88).
« A ceux qui désirent la vie terrestre et son apparat,
» nous voulons ici-bas (*fiha* c'est-à-dire *fi-l-hayat*) donner
P. 244 » la récompense complète de leurs œuvres ; à cet égard
» ils ne seront pas trompés. Ils n'ont rien à attendre
» d'autre dans l'au-delà que le feu. Tout ce qu'ils ont
» fait sera inutile ; toutes leurs actions seront sans
» valeur » (XI, 18-19) [1]. Celui qui convoite les biens
de ce monde les obtiendra ; mais dans l'au-delà il héri-
tera de l'Enfer (XVII, 19; cf. X, 71; XXVIII, 61).
Quand les incrédules seront conduits dans l'Enfer on
leur dira : « Vous avez dissipé votre bien *(tayyibati-*
» *kum)* dans cette vie terrestre et vous en avez joui,
» mais maintenant vous serez récompensés par un châ-
» timent humiliant » (XLVI, 19). Les incroyants ont
préféré la vie terrestre à la vie future (LXXIX, 38 ;
LIII, 30 ; XIV, 3 ; XVI, 109) ; ils ont vendu l'au-delà
pour le présent (II, 15) ; ils ramassent et entassent les
biens de ce monde (LXX, 18) ; ils aiment ce qui est
périssable et laissent de côté l'au-delà (LXXVI, 27) ;
ils se fient à leurs richesses et ils ne pensent pas qu'elles
leur seront retirées un jour (XVIII, 33). La parabole
donnée dans ce dernier passage est en tout cas par sa
tendance très proche parente de la parabole de l'homme
riche de *Luc*, XII, 16-21.

Nous discuterons de plus près dans la suite les concep-
tions morales de Mahomet. Ici, nous remarquerons seu-

P. 244 1. C'est certainement une idée juive ; cf. les passages chez H. Strathmann, *Geschichte der frühchristlichen Askese*, I, 30. Mais que l'on compare aussi *Luc*, XVI, 25 : « Tu as reçu ton bien pendant ta vie ».

lement combien le point de départ eschatologique définit profondément sa conception morale fondamentale. L'impulsion qui porte aux bonnes œuvres, ce doit être la crainte du terrible Jour du Jugement. C'est cela qui est toujours à nouveau inculqué. Les « hommes pieux » tiennent leurs promesses par crainte du Jour dont le » malheur s'étendra loin. Par amour pour Lui, ils nour- » rissent des pauvres, des orphelins, des prisonniers, » (en disant) : nous vous nourrissons uniquement pour » l'amour de Dieu ; nous ne désirons de vous ni récom- » pense ni remerciement, nous craignons seulement le » Jour sombre et catastrophique de notre Seigneur » (LXXVI, 7-10). Ici le motif de l'amour de Dieu est dépassé d'une manière très caractéristique par le motif de la crainte. Les croyants « donnent ce qu'ils donnent » avec un cœur tremblant, parce qu'ils doivent retour- » ner à leur Seigneur » (XXIII, 62). « O croyants ! don- » nez ce que nous vous avons fourni, avant que vienne
P. 245 » le Jour où il n'y a ni rachat, ni amitié, ni intercession » (II, 255). Pour aller au ciel, l'homme pieux doit toujours se souvenir du Jour où ses mauvaises actions doivent être contrebalancées par ses bonnes œuvres, et donner ses aumônes pour que ses biens avaricieusement amassés ne lui soient pas attachés au cou, comme c'est le cas des incroyants (III, 176).

On sait qu'on a voulu expliquer cette prise de position du Prophète à l'égard des biens terrestres essentiellement par les rapports qui existaient alors dans la société de la Mekke. On a soutenu que la prédication de Mahomet était dirigée contre les ploutocrates mecquois, égoïstes et heureux de vivre, parce que sans cet exemple repoussant d'amour du monde, de dureté et de fierté de riche, il ne serait pas venu à opposer brutalement ce monde et l'au-delà, la jouissance personnelle et l'aumône, le tremblement devant la reddition des comptes et la fière suffisance. « Dans la ville matérialiste et » commerçante de la Mekke, où le désir du gain et » l'usure règnent en maîtres, où les femmes, le vin, le » jeu remplissent le temps des oisifs, où la force était » le droit et les veuves, les orphelins et les faibles étaient » traités comme lest superflu, un être malchanceux » comme Mahomet, si sa constitution était sensible, » doit avoir éprouvé les plus pénibles émotions » [1]. Je

P. 245 1. Snouck Hurgronje, *Muhammedanism* , New York, 1916, 28.

suis très loin de vouloir contester l'exactitude relative de ce point de vue. Certainement ce sont les circonstances de la Mekke, peut-être aussi les expériences d'une jeunesse sans joie, qui ont surtout engagé d'abord le Prophète à l'acceptation enthousiaste de tous ces points de vue et au mépris prétentieux de tout ce qu'il appelle « le clinquant de la vie terrestre ». Les constatations faites par Snouck Hurgronje, que Mahomet a d'abord appartenu plutôt à la couche la plus pauvre de la population (la tradition le soutient), me paraissent convaincantes. Beaucoup de passages du Coran (par exemple Sourate LXXX) sont plus intelligibles pour nous si nous voulons nous représenter derrière eux le pauvre agitateur qui a envié les puissants et s'en est laissé imposer en silence par leur éclat. Mais on doit se garder de pousser trop loin les conclusions de ce fait. A cause de la prédication coranique du Jugement contre l'amour du monde et la mondanité, on ne doit pas faire de la
P. 246 Mekke une Babylone arabe et de Mahomet un réformateur social. La distinction des classes n'y était certainement pas moindre que dans le monde et la civilisation antiques. En outre, on ne doit pas oublier que Mahomet a aussi réprimandé la mondanité chez des hommes qui vivaient dans des conditions très misérables à notre avis, comme les Bédouins par exemple. La formation de la piété eschatologique de Mahomet ne peut pas s'expliquer en tout cas par ces rapports. Toutes ses idées, la critique des riches sans charité, la prescription des devoirs envers les veuves et les orphelins, l'opposition entre l'insouciance mondaine et la recherche réfléchie de l'au-delà, il les a déjà trouvées dans un complexe d'idées existant; les expériences de la Mekke l'ont manifestement décidé à les accepter.

Beaucoup de savants historiens des religions considèreront comme injustifiable, pour expliquer une apparition historique qui peut s'expliquer par elle-même, l'appel à des influences étrangères. Du côté des théologiens, on parle avec mépris des « procédés de sous-» traction » inintelligents par lesquels l'histoire comparée des religions cherche à établir la caractéristique des créations religieuses. Ce serait pourtant le premier, et même le plus grand devoir, que de rendre intelligible la piété ou les idées religieuses d'un homme ou d'un mouvement par un examen intime, profondément poussé, de ses motifs particuliers et de son essence pro-

pre. Par contre, il faut penser à ceci : considérer la personnalité spirituelle ou la création religieuse comme une monade sans fenêtres, ce n'est pas comprendre pourquoi deux devoirs devraient être en opposition, la description du développement intérieur et la constatation d'influences étrangères ; ni pourquoi une recherche d'histoire des religions ou de psychologie religieuse devrait comporter plus de finesse de méthode. Comme si le grand nombre des facteurs spirituels à considérer ne rendait pas précisément nécessaire un panorama plus étendu et des observations plus pénétrantes dans l'analyse interne ! Non seulement les idées religieuses, mais aussi les types de piété ont une histoire qui, par-
p. 247 dessus les frontières de la personnalité de l'individu et de la religion particulière, veut être suivie loin en dehors. Supposons que quelqu'un veuille comprendre le type religieux des Eglises Libres de Suède en négligeant les influences anglo-américaines qui existent encore en fait, c'est-à-dire en dehors des facteurs qui ont agi dans le luthéranisme de l'Eglise du peuple suédois ? Et quelle remarquable profondeur d'esprit demanderait une pareille recherche des rapports internes ! La chose n'est pas autre dans le cas de Mahomet. Nous savons, en fait, que le Prophète est redevable, sous bien des rapports, aussi bien au Judaïsme qu'au Christianisme. L'exacte délimitation de l'étendue de cette influence et de ses voies est un devoir catégorique et inévitable pour la science ; et tant que cette tâche n'est pas accomplie, toutes les estimations spirituelles de la création personnelle de Mahomet sont sans portée.

## III. Le Judaisme

A travers l'histoire de l'eschatologie juive deux tendances, profondément séparées l'une de l'autre, se prolongent. Pour l'essentiel du moins elles travaillent dans le même cercle de conceptions eschatologiques ; mais elles s'opposent complètement dans l'estimation religieuse de l'idée de l'avenir. Nous pouvons retrouver ces deux tendances jusqu'à l'époque des grands prophètes écrivains. Au temps d'Amos, les chefs du royaume d'Israël s'étaient attachés à la vieille idée nationale et religieuse du Jour de Yahweh : dans un chauvinisme ardent, ils s'étaient représentés ce Jour comme celui

de la victoire et du triomphe sur les ennemis d'Israël. C'est contre eux que le berger de Tekoa lança le tonnerre de sa parole :

« Malheur à ceux qui désirent voir le Jour de l'Eter-
» nel !
» Que ferez-vous ce Jour-là ?
» Ne sera-t-il pas ténébreux et privé de lumière.
» Et sombre et sans clarté ? » [1]

P. 248 Le Jour de Yahweh est le Jour du châtiment et du Jugement, non seulement des ennemis orgueilleux, mais avant tout du peuple de Dieu, oublieux de ses devoirs. Le jeune Esaïe a développé la même idée en célébrant le Jour de Yahweh, où tout ce qui est fier et élevé dans le monde devra être abaissé devant le Seigneur des Armées. Et plus tard, Sophonie a donné, dans son sévère discours sur le Jugement, la note qui retentira plus tard dans les représentations du *dies irae*. Chez lui, il y a encore l'idée que les gens pieux doivent méditer sur ce Jour avec une humble repentance, pour qu'ils « puis-
» sent peut-être se trouver cachés au Jour de la Colère » (II, 3). Peut-être ! Car qui pourrait voir sans trembler en lui-même s'approcher ce Jour ! La majesté suprême du Juge, et la conscience claire de la foi morale en Dieu ne peuvent pas s'unir dans un optimisme naïf en pensant à l'avenir.

Mais dans le Judaïsme ultérieur, l'esprit de Béthel l'a emporté sur l'esprit de Tekoa. Toute trace de la piété prophétique n'est certes pas effacée. L'apocalypticien aussi, quand il en vient à décrire le solennel Jugement du monde, est saisi par la peur. La conscience de son propre péché pèse lourdement sur lui et il supplie humblement Dieu d'avoir pitié : « Tu es le bon, le miséricor-
» dieux ; et nous sommes pécheurs et nous n'avons
» aucune œuvre parfaite à présenter. Qu'est-ce qu'un
» homme, pour te mettre en colère contre lui ? Qu'est-ce
» qu'un peuple périssable, que tu doives lui garder
» rancune ? » (*IV Esdr.*, VIII, 33-34). L'homme pieux n'ose pas se compter lui-même parmi les justes qui peuvent se présenter avec assurance devant le Juge ; il se met au rang des pécheurs qui attendent dans une

P. 247 1. *Amos*, V, 18-20, trad. Duhm, *Israels Propheten* (Tübingen 1916), 104.

incertitude angoissée la sentence de la justice rémunératrice (*Bar.* 48). On pourrait de même réunir de nombreuses expressions du Judaïsme talmudique qui témoignent d'une grande crainte devant le Jugement dernier. L'homme pieux est poussé à ce sentiment par l'incertitude sur l'estimation des œuvres personnelles et sur la validité des garanties du salut. Celui qui meurt ne sait pas s'il pourra se présenter devant Dieu comme un juste (*Beresch. rabba*, 96). Tout homme doit redouter le Jour du Jugement (*Wayyikra rabba*, 26) [1]. Même les plus grands saints du passé ont vécu dans cette
P. 249 incertitude. Les points sous le mot *lule* de Psaume XXVII, 13, signifient que David n'est pas certain d'être un jour compté parmi les justes (*Berachot*, 3b) [2]. Le pieux *Yochanan b. Zakkaï* tremble devant le Jugement, car il doit se présenter devant quelqu'un qui ne se laisse ni adoucir ni séduire (*Berachot*, 28b) [3]. Il y a même une tournure qui est très proche de la manière de voir du Coran : « Les hommes pieux ne doivent pas » se défaire de la crainte, bien que le Saint leur ait » donné la promesse » (*Tanchuma chukkot*, 25).

Si dans le texte rapporté ci-dessus la peur est donnée comme une caractéristique de la véritable piété, il faut cependant se souvenir qu'une pareille tendance n'est pas celle du Judaïsme en général. D'après le point de vue juif, c'est plutôt l'injuste qui doit vivre dans une crainte constante (*Prov.* XXVIII, 1). Le juste ne vit pas seulement constamment en sécurité, *en eustatheia kardias*, le cœur tranquille, parce qu'il est assuré de la protection de son Seigneur (*Ps. Sal.* 6) ; même dans le Jugement il n'a rien à redouter (*Bar.* 48). Quand l'apocalypticien juif n'est pas capable de s'arracher à la peur du Jour du Jugement, cela provient de ce qu'il appartient à une génération condamnée à des châtiments manifestes, comme marquée par un jugement de Dieu du sceau d'un peuple pécheur [4]. Mais il ne lui viendra pas à l'idée de cultiver ce sentiment et de vouloir le considérer comme un indice essentiel de la piété. Il cherche plutôt de toute sa force à se défendre de ce sentiment écrasant. Quand le juste craint d'être jugé

P. 248 1. Weber, *Jüdische theologie*, 284.
P. 249 2. Wünsche, *Der babylonische Talmud*, I, 6.
3. Volz, *op. cit.*, 267.
4. Cf. aussi Bousset, *Religion des Judentums*, 371.

avec les autres pécheurs à cause de ses fautes, il se console en pensant que Dieu ne peut pas traiter les fidèles comme les pécheurs (*Ps. Sal.*, XIII, 5-8) ; ou bien il se réfugie dans l'idée de l'appartenance au peuple élu qui a la Loi et les Patriarches aimés de Dieu.

Dans cette religion, la crainte du Jugement est proprement quelque chose qui ne devrait pas exister, un sentiment qui peut bien par moments écraser les fidèles, mais qu'ils cherchent à surmonter par l'idée du salut
P. 250 promis. Les écrivains religieux ne prennent pas la parole pour intimider les fidèles, mais pour les rassurer. Le sentiment qui domine ordinairement le Juif pieux à l'idée de l'au-delà est complètement opposé à la peur : le Jugement est pour lui de nouveau, comme pour les vieux nationalistes, avant tout le suprême règlement de compte avec les oppresseurs et les ennemis d'Israël. Le Jour du Jugement lui-même, quand il est conçu comme le Jugement général du monde, est seulement une scène du grand drame de la fin des temps qui comporte l'apparition du Messie, la délivrance d'Israël et la punition des puissances du monde. Déjà, en ce qui concerne les châtiments terrestres, Dieu se conduit différemment envers Israël et envers les païens. Pour le peuple élu, la punition est une mesure éducative ; pour les autres peuples, elle signifie vengeance et anéantissement (*II Macc.* VI, 13-18). Au Jour du Jugement, cette différence sera manifeste pour le monde entier. Ce Jour s'appelle pour Israël : « le temps de l'aide de Dieu (*en kairô antilêpseôs sou. Ps. Sal.*, VII, 10). C'est pourquoi les hommes pieux aspirent après le Jugement de Dieu ; chaque jour ils implorent dans leur *Schemone* la venue du salut et de la délivrance : on espère que le cri des opprimés hâtera l'intervention de Dieu (*Hen.* CIV, 3).

La conception individualiste du Jugement, qui se manifeste dans le 1er siècle avant Jésus-Christ [1] ne change rien à cette inspiration fondamentale de la piété. L'homme pieux affronte avec assurance ses ennemis et ses détracteurs au Jugement, car c'est le jour où s'accomplit la vengeance contre ses ennemis et où il reçoit satisfaction pour ses souffrances. Plus tard, quand après la chute de l'état national juif les oppositions intestines se furent aplanies dans le peuple, la

P. 250 1. Cf. H. M. Hughes, *The ethics of the jewish apocryphal literature*, 289.

punition dans l'au-delà des Israélites pécheurs fut changée en correction temporaire. C'est la doctrine connue des punitions infernales temporaires pour les pécheurs du peuple d'Israël [1], que Mahomet a si sévè-
P. 251 rement condamnée dans Sourate III, 23. Les exigences de la stricte justice seront satisfaites, d'après l'idée commune, parce que les hommes pieux doivent expier leurs transgressions par des souffrances durant cette vie ; c'est pourquoi le salaire de leurs bonnes œuvres les attend dans l'au-delà ; mais pour les pécheurs c'est tout le contraire (*Taanith*, 11b) [2].

Tandis que dans le Judaïsme ultérieur le Jour du Jugement perd toujours plus de son importance en tant que tel, on voit l'idée de punitions et de récompenses immédiatement après la mort passer au premier plan. Les réflexions s'attardent sur le moment dramatique où l'homme aperçoit l'ange de la mort, éveilleur de crainte, ou sur la punition subie dans le tombeau et dont il est dit que c'est une séance plus pénible que la Géhenne [3] ! La récompense aussi, pour les hommes particulièrement pieux, intervient immédiatement après la mort [4]. L'apocalyptique juive ultérieure (*Hénoch hébreu. Ascension de Moïse, Apocalypse de R. Josué b. Lévy, Apocalypse d'Elie, Apocalypse de Zorobabel*, etc...) se répand volontiers, comme sa sœur l'apocalypse chrétienne, en descriptions saisissantes des tourments de l'Enfer et des joies du Paradis. Malgré toutes ces peintures spectaculaires, on a cependant nettement l'impression, dans les descriptions des tourments de l'Enfer, que la joie reçue des fantasmagories de ce monde caché dépasse de beaucoup la crainte provoquée par ces terrifiantes images.

En ce qui concerne la motivation directe de la moralité par l'idée du Jugement, on doit reconnaître avec Bousset [5] la caractéristique du Judaïsme en ceci : absence presque complète de la motivation caractéristique du Christianisme primitif et de la tendance qui en découle, « héroïque, prête à tous les sacrifices, méprisant ce « monde pour l'au-delà ». Les sentences éparses qui

1. Weber, *op. cit.*, 342.
P. 251 2. Wünsche, *Der babylonische Talmud*, I, 433.
3. Wünsche, *Aus Israels Lehrhalten*, III, 3.
4. Cf. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, 641.
5. *Die Religion des Judentums*, 395.

pourraient être avancées en sa faveur (par exemple *Berachot*, 28 b) [1] sont en fait des exceptions qui confirment la règle.

Il ressort de tout cela que la tendance religieuse qui traverse la foi au futur dans le Judaïsme ultérieur est
P. 252 complètement différente de la piété eschatologique du Coran. Nous devons en conclure que Mahomet n'a pas reçu son inspiration religieuse des Juifs arabes, à moins de supposer que ces Juifs aient cultivé une foi eschatologique différente, ce qui n'est pas le cas pour autant que nous puissions en juger d'après le Coran [2].

## IV. Le Christianisme

La profonde gravité, la forte puissance morale qui se sont exprimées dans la conception prophétique du Jugement ont seulement trouvé dans l'Evangile leur épanouissement et leur perfection. Ici tout le panorama est dominé par l'idée du Jugement et de l'au-delà. « C'est » seulement dans l'Evangile du Christ, dans lequel tout » est subordonné à l'idée de la justice parfaite et de » l'union de l'individu avec Dieu, que le Jugement uni- » versel et la situation définitive après la sentence sont » le point de mire clair et permanent pour toutes les » réflexions » [3]. Comme des serviteurs qui attendent leur maître, les croyants doivent se tenir prêts à chaque instant pour la venue du Juge, pour la reddition de comptes qu'ils doivent fournir. La scène du Jugement de *Mat.* XXV, 31-46 prescrit d'une manière incomparable les devoirs effectifs de l'amour du prochain. Quand dans l'Eglise des premiers siècles le devoir de bonté envers les pauvres, les déshérités et les abandonnés est motivé par le rappel du grand Jour du Jugement, on

1. Wünsche, *Der babyl. Talmud*, I, 45.

P. 252 2. Que les Juifs de l'Arabie du sud aient été familiers avec les idées talmudiques, cela ressort assez du Coran. Mais les apocalypticiens juifs ultérieurs paraissent aussi les avoir connues. L'étonnante affirmation de Sourate V 69 : « Les Juifs disent : la main de Dieu est fermée. Que leurs mains soient enchaî- » nées et eux-mêmes maudits pour leur parole. Non, ses deux mains sont ou- » vertes » *(mabsoutatani)*, remonte manifestement à *Hén. hébreu* 48. Metatron montre à Ismaël comment Dieu tient sa main droite en arrière à l'occasion de la destruction du Temple (Buttenwieser, *Outline of the neohebraic apocalyptic literature*, Cincinnati 1901, 13). La tentative d'explication de Geiger (*Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen*, 16) est donc fragile.

3. Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 193.

relève la trace de cette puissante description. Contrai-
P. 253 rement aux serviteurs qui veillent, les gens du monde, dont le cœur est attaché aux biens présents, s'adonnent aux jouissances terrestres, dans une confortable tranquillité. Trésors de la terre ou trésors du ciel, biens périssables ou biens impérissables, c'est entre les deux que l'homme doit faire le choix solennel qui décide de tout.

Si déjà dans l'Evangile il est prescrit aux enfants du Royaume de Dieu non seulement une constante veille mais encore la crainte du Juge qui peut jeter dans la Géhenne, on peut dire du Christianisme primitif que précisément cette crainte du Juge reçoit un accent plus fort encore ; elle doit être considérée comme la première et la plus puissante incitation aux œuvres du bien et de la miséricorde. « La crainte est le fondement du » salut ; la présomption est un obstacle à la crainte. » Il est plus utile de compter que nous pouvons faillir » que de présumer ne pas pouvoir. En y comptant, nous » craindrons ; en craignant nous serons sur nos gardes ; » en étant sur nos gardes, nous serons sauvés ». Ces mots de Tertullien (*De cultu feminarum* II, 2) rendent d'une manière caractéristique l'inspiration religieuse du Christianisme primitif. La nostalgie des richesses du salut dans l'au-delà doit marcher de pair avec la crainte de leur perte. Ainsi l'homme pieux fait son salut avec crainte et tremblement. Car c'est la crainte qui le pousse en avant, la crainte de perdre le prix de la victoire dans la course aux biens du salut, c'est-à-dire d'être dans le cas d'encourir le châtiment de Dieu. Les païens recherchent l'intégrité morale, parce que l'*humana aestimatio* et l'*humana dominatio* l'encouragent et la prescrivent. Les Chrétiens ont un plus puissant motif dans la crainte de la punition éternelle de Dieu. « Nous qui sommes examinés par un Dieu qui voit » tout, et qui sommes avertis par lui de la punition » éternelle, nous ne répondons que par le mérite de » la seule innocence » (Tertullien, *Apol.*, 45). C'est pourquoi on doit avoir toujours le Jugement devant les yeux : « Souviens-toi jour et nuit du Jour du Juge- » ment » (*Barnabas*, XIX, 10) ; c'est l'exhortation qui est constamment nécessaire aux croyants. La pensée du Jugement à venir doit engager les hommes pieux aux actions morales. Ainsi le reconnaît l'auteur de l'écrit connu sous le nom de *II^e Epitre de Clément* (XVIII, 2) :

« car étant moi-même tout à fait pécheur... je m'em-
P. 254 » presse de rechercher la justice, et d'en approcher si
» possible, dans la crainte du Jugement à venir ». Il est frappant que le devoir de miséricorde envers les pauvres, ou encore plus précisément le devoir de faire des aumônes, soit enjoint de cette manière. L'auteur de l'*Epitre de Barnabas* exhorte ainsi les possesseurs de richesses : « Vous avez auprès de vous à qui faire du » bien, n'y manquez pas. Le Jour est proche où tout » sera anéanti avec le mal » (XXI, 2-3). *Hermas* interpelle ainsi les riches : « Voyez le jugement qui vient. » Que les riches donc recherchent ceux qui ont faim » avant que le feu ne soit prêt » (*Vis.*, III, 9 : 5). Dans ce contexte « faire des aumônes » est estimé comme la bonne œuvre véritable ; elle a la même valeur que la repentance des péchés : « Sachez donc que le Jour du » Jugement est en train de venir... L'aumône est bonne » comme la repentance des péchés. Le jeûne est meil- » leur que la prière, et l'aumône meilleure que tous les » deux » (*II Clément*, XVI, 3-4). C'est en faisant des aumônes que l'on échappe le plus sûrement à la condamnation.

Pour la piété qui dirige toute son attention sur les récompenses et les châtiments, ce monde et tout ce qu'il peut offrir est pauvre et insignifiant. Les biens de ce monde sont « petits, éphémères et périssables » (*II Clément*, VI, 6). Et cependant ce clinquant est encore trop facilement une tentation pour les hommes. Ce qui compte avant tout, c'est que le cœur soit libéré du monde ; car la mondanité est le sceau de l'impiété. Il faut bien choisir pour recevoir « *la promesse future* » *(tên mellousan epaggelian)* et non la « *jouissance pré-* » *sente* » *(tên enthade apolausin)* (*II Clément*, X, 3). Il faut préférer ceux à qui échoient la captivité et la mort « à ceux qui abrités dans le siècle présent se glorifient » de leurs richesses et ne s'attachent pas aux biens à » venir » (Hermas, *Vis.*, I, 1 : 8). Dans les riches jouisseurs au cœur dur, fiers de leurs biens et oublieux du monde à venir, on voit l'antithèse des pieux contempteurs de ce monde.

Je n'ai pas besoin d'expliquer davantage combien la tendance religieuse du Christianisme primitif, telle que nous venons de la décrire, est voisine de celle du Coran. La crainte du Jugement caractérisant la piété, la distribution des aumônes directement motivée par la pensée

du Jugement, l'opposition des biens périssables aux biens impérissables, les riches mondains considérés comme les véritables impies, tout cela forme, nous
P. 255 l'avons vu, les idées religieuses fondamentales de Mahomet. Je voudrais seulement rendre attentif à une différence qui n'est pas sans importance. La crainte du Jugement a encore dans le Christianisme primitif une signification normale pour la piété ; dans le Coran, cette gravité de la foi à l'au-delà est excessive, je pourrais dire exprimée d'une manière artificielle. Les premiers auteurs chrétiens ne savent rien encore de cette crainte qui fait trembler les cœurs et frissonner les corps ; et ils n'ont pas besoin d'en rien savoir, car la gravité religieuse de la pensée de l'avenir est assez assurée pour eux sans plus.

Mais la différence est encore plus grande d'un autre point de vue. Nous avons jusqu'à présent considéré seulement un aspect de la piété eschatologique du Christianisme primitif. Le Juge, dont les croyants attendent la venue dans une crainte salutaire, est plus encore qu'un simple juge. Il est le Seigneur, *Kyrios*, de la communauté, abondant en grâces, déjà présent dans le culte ; il se manifestera alors et délivrera les siens de ce monde mauvais. La tension entre ces deux moments donne une expression originale à la piété chrétienne. Quand les fidèles ont célébré la Cène du Seigneur, ils prient ensuite pour que l'heure désirée puisse arriver bientôt : « Vienne la grâce et que ce monde passe ! » (*Didache*, X, 6). Non moins ardemment que les Juifs pieux d'autrefois, les Chrétiens supplient eux aussi que la fin puisse bientôt survenir, bien qu'ils sachent que c'est le Jour de la colère et de la rétribution. « Nos vœux » aspirent à la chute de ce siècle, à la disparition de ce » monde, et à la venue du grand Jour du Seigneur, Jour » de la colère et de la rétribution, Jour suprême et mys» térieux » (Tertullien, *De resur. carnis*, 22) [1].

Quand dans la suite des temps cette force de l'espérance eschatologique s'est affaiblie, et quand on n'attendit plus comme imminent le retour du Seigneur, ce déplacement de perspective a d'abord agi pour faire considérer plus calmement le Jugement, comme un

P. 255 1. Les Chrétiens priaient bien aussi quelquefois *pro mora finis*, pour un retard de la fin. Mais cela venait seulement d'un sentiment miséricordieux pour les mondains qui ne sont pas prêts (*Apolog.*, 39).

orage qui illuminerait seulement l'horizon lointain. Les
P. 256 Chrétiens attendent encore ardemment la fin, mais en partie pour d'autres raisons que les premiers disciples. Pour les croyants d'une Eglise persécutée, le Jour du Jugement sera avant tout considéré comme le jour où les ennemis et les oppresseurs recevront le salaire de leurs crimes ; ce sera le jour de la vengeance et de la satisfaction pour les croyants (Lactance, *Inst.*, V, 29 : 5). Ce n'est pas accidentellement que tout l'appareil apocalyptique juif est repris (comme chez Commodius et Lactance) [1]. C'est l'esprit du Judaïsme qui anime maintenant l'espérance de l'avenir. L'apocalypticien chrétien est intimement convaincu d'être du bon côté, et il peut donc décrire le drame du Jugement « avec un » enthousiasme de dévot sûr d'aller au Paradis » [2]. Nous trouvons dans les développements eschatologiques de Lactance un particularisme inouï et un cœur sec. Il va même jusqu'à supposer que quelques rares païens seront épargnés par la sentence de destruction, lors de la manifestation brutale du Royaume messianique, uniquement pour que « les justes puissent triom- » pher d'eux » (*Inst.*, VII, 24).

Une idée voisine se trouve chez Cyprien. Il n'est plus question ici de peur devant le Jour du Jugement pour les Chrétiens, mais d'espérance, de l'ardent désir qui remplit les croyants dans l'attente du Jour qui doit venir. « Par des prières fréquentes et répétées nous » demandons, nous supplions que la venue du Jour du » Royaume soit plus rapide » (*De mortalitate*, XVIII). Les chrétiens aspirent à leur vraie patrie céleste comme des étrangers prisonniers dans les chaînes de ce monde. « Nous nous attachons au jour qui mettra chacun à » sa place, qui nous arrachant à ce monde et nous déli- » vrant des pièges de ce siècle nous rendra le Paradis » et le Royaume » (*ibid.*, XXVI). Là-bas, dans la patrie, vous attendent les bien-aimés qui vous ont précédés : patriarches, prophètes, martyrs, vierges et justes. « Nous » nous hâtons vers eux, frères bien-aimés, avec un grand » zèle, et nous désirons être bientôt avec eux, pour aller » bientôt vers le Christ » (*ibid.*, XXVI). Le dernier jour est certainement aussi le Jour du Jugement. Mais en

P. 256 1. Seeberg, *Dogmengeschichte*, 554 ss.
2. P. de Labriole, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, 239.

tant que tel il est seulement destiné aux méchants, aux ennemis et aux persécuteurs. Les membres de
P. 257 l'Eglise militante et souffrante l'attendent davantage comme le jour du triomphe où ils doivent recevoir la couronne de victoire des mains de leur Seigneur : « Quelle » glorieuse dignité et quelle félicité de s'avancer en » présence de Dieu et d'être couronné par Christ comme » Juge ! » (*Ep.*, LVIII, 8). On sait très bien apprécier la terreur et la profonde gravité de ce jour, mais d'une manière très caractéristique on ne se met plus au rang de ceux qui ont à craindre. « Quel jour ! frères bien » aimés. Avec quelle grandeur il viendra, lorsque le » Seigneur commencera à passer la revue de son peuple » et à reconnaître dans sa sagesse divine les mérites de » chacun ; il jettera dans la Géhenne ceux qui nous nui- » sent, et *nos persécuteurs* brûleront à l'ardeur d'un feu » perpétuel ; *mais à nous* il nous accordera le salaire de » la foi et de la piété » (*Ibid.*, 10). Par les institutions religieuses, l'Eglise sacramentelle donne à ses membres de telles garanties d'appartenir à la troupe des futurs élus que se calme en grande partie le doute provenant de la crainte qui éveille et aiguillonne l'individu devant le Jour du Jugement. La caution de l'Eglise joue ici le même rôle qu'autrefois dans le Judaïsme l'appartenance à la descendance élue d'Abraham. Déjà du temps d'Augustin cette assurance se hasardait dans certains cercles à affirmer même qu'en raison des prières des saints aucun homme ne succomberait au Jugement (*De civitate Dei*, XXI, 24). Il est possible que parmi les théologiens occidentaux la conception eschatologique du Christianisme primitif, avec sa pointe caractéristique dans la foi au Jugement, soit demeurée plus vivante que dans la théologie orientale [1]. Mais en face de la pensée du Jugement la tendance religieuse était cependant différente de celle du Christianisme primitif. Quand plus tard, au Moyen-Age, nous trouvons de nouveau les poignantes descriptions de cette terreur panique du « *dies irae* », cela doit être probablement rapporté à l'influence de la piété monacale née en Orient.

Dans le Christianisme, à côté de la conception des événements eschatologiques que nous venons de décrire, il y a une représentation très différente déjà dans le Nou-

P. 257 1. Harnack, *Dogmengeschichte*, II, 67.

veau Testament (*Luc*, XVI, 22 ; XXIII, 43). On croit
P. 258 que récompenses et punitions interviennent tout de suite après la mort. On doit aussi noter que cette conception domine chez les Apologètes, bien que Justin (*Dial.*, 80) proteste explicitement au nom du Christianisme contre la doctrine d'après laquelle il n'y aurait pas de résurrection, mais plutôt que les âmes seraient reçues au ciel tout de suite après la mort [1]. Il y a ici à la base la croyance hellénistique à l'immortalité, édifiée sur d'autres conceptions anthropologiques que la croyance sémitique ; en opposition à celle-ci elle considère l'âme de l'homme comme la partie spirituelle de l'être la plus élevée et parfaite, et par suite, en soi immortelle. Pour les Hellénistes, il n'y a au fond aucune raison de conserver la doctrine de la Résurrection et du Jugement dernier. Mais comme la puissance de la tradition chrétienne primitive en demande le maintien en raison de ses fortes racines dans l'Evangile, elle devait être introduite dans le système grâce à une profonde spiritualisation. Avec la doctrine d'Origène de la purification des âmes dans l'au-delà et de l'*apokatastasis*, du « rétablissement complet », la pensée hellénistique a remporté la victoire dans la théologie, et ainsi, la partie vitale de l'eschatologie au dire de Harnack [2], l'idée du Jugement, a été volatilisée. Si l'on se défendait encore des conséquences qu'Origène en tirait, cependant les conceptions essentielles de la théologie de l'au-delà étaient désormais *athanasia*, immortalité, *aphtharsia*, incorruptibilité, et non, Résurrection, Jugement et Royaume de Dieu.

Cependant dans la piété populaire, en Orient aussi, les idées du Christianisme primitif demeurèrent vivantes. Ce n'est pas un accident. La mystique hellénistique si discutée, qui a donné sa marque spirituelle à la théologie de l'Eglise grecque presque autant que le gnosticisme et la théosophie née de la piété des mystères, n'a pas été en tout cas, dans son ensemble, particulièrement populaire, du moins dans la mesure qu'on devrait attendre d'après son importance dans l'histoire des religions. L'histoire de la mystique en Occident nous montre assez qu'une mystique spéculative (comme le mouvement théosophique contemporain) ne peut

P. 258 1. Atzberger, *op. cit.*, 136 ss., 146.
2. *Dogmengeschichte*, II, 67.

se soutenir que par des soins particuliers dans des centres relativement peu nombreux d'*amis* ou d'ordres
p. 259 fraternels. Pour le commun des hommes, leurs mystères sont trop embrouillés, les exercices mystiques ne sont qu'exceptionnellement compatibles avec les exigences du travail quotidien, avec l'écrasant souci du pain quotidien. Un mouvement vraiment populaire ne peut se former que par une forme décadente de la mystique, comme les sectes russes ou les derviches musulmans, où la mystique est retournée au degré de l'orgiasme primitif.

Parmi le peuple, il s'est maintenu en Orient, comme annexes des conceptions primitives de l'essence et de la vie de l'âme, une idée de l'au-delà qui convenait mieux au réalisme du Christianisme primitif que la spiritualisation hellénistique. Vraisemblablement l'auteur de la source de Clément dans *Hom.*, I, 1-7 a bien trouvé la tendance fondamentale de la pensée populaire. Depuis sa jeunesse il a été tourmenté par l'idée de la mort. Il s'épouvante du vide du néant — *que je sois pas mort* — de l'oubli et d'être oublié ; par-dessus tout il a peur d'être dans l'horrible Enfer ; il aspire à la vie, à une vivante réalité, à une vraie béatitude. La pensée eschatologique de l'Eglise, développée par l'auteur dans le chapitre 7, est venue à mi-chemin à la rencontre de cette tendance. C'est à mon avis par l'action de ce réalisme populaire dans la représentation de l'au-delà qu'il faut expliquer ce fait : c'est précisément en Egypte qu'a trouvé place un développement ultérieur particulier de la tendance eschatologique du Christianisme primitif. Ce développement se présente dans la piété des moines égyptiens, et il faut penser avant tout au cercle des moines coptes.

## V. La religion des moines égyptiens

Les tendances qui font leur apparition dans le développement du monachisme décèlent tout plutôt que leur exclusive appartenance au Christianisme. L'effort pour s'arracher aux liens de la sensualité dans une vie contemplative détournée du monde, pour atteindre au monde supérieur de l'esprit, est le bien commun de la religiosité du temps. Après les étincelantes recherches de
p. 260 Reitzenstein il n'y a plus à contester que la piété mona-

cale repose en bien des parties sur le terrain de la mystique hellénistique. Comme les ascètes néopythagoriciens, les moines cherchaient aussi à s'affranchir des passions et de la vie des sens pour monter du cachot de la matière à la vie vraie, divine. C'est ainsi que des expressions techniques de la littérature néo-pythagoricienne sont familières aux moines [1]. Comme les « spirituels » *(pneumatikoi)* gnostiques, ils espèrent atteindre par l'ascèse la consécration de la contemplation de Dieu pour vivre ensuite désormais seulement dans le monde céleste le plus élevé, transformés corps et intelligence en êtres spirituels.

Mais de plus, comme cela arrive dans ces spéculations mystiques, on peut à peine s'écarter des idées religieuses du Coran ; car, dans ce présent spiritualisé et divinisé, la question d'une vie future après la mort n'a proprement plus d'intérêt. Les mystiques de tous les temps ont aimé braver les représentations corporelles du commun des hommes dans leurs exposés sur la vie future. La vie éternelle est quelque chose de tout différent de la continuation par-delà la mort de l'existence terrestre. Etre uni à Dieu, connaître Dieu, c'est la vie éternelle (Jean XVII, 3), et le soufi *Wuhaïb b. al-Ward* a dit dans le même sens : « Le Paradis, c'est glorifier Dieu, » connaître Dieu ! » [2] Le plus grand parmi eux, Gotama Buddha, a si bien reculé, si loin de nos conceptions de l'être et du non-être, le but ultime du chemin, qu'une entente n'est pas possible pour lui avec ceux qui ne peuvent pas s'échapper des formes de pensée terrestres. Les mystiques hellénistiques n'ont pas pensé autrement. La vie spirituelle, divine, vraie, n'a rien à faire avec les frontières entre l'existence terrestre et la mort. « Ce n'est pas exactement pour une vie future qu'ils » espèrent l'immortalité et la félicité. Leur piété n'a » pas son centre de l'autre côté du tombeau » [3]. D'après
p. 261 l'*Évangile de Jean*, le vrai croyant est déjà passé de la mort à la vie par la foi au Père de son Seigneur Jésus-Christ (V, 24). Les thérapeutes croyaient être déjà, sur la terre, séparés de la vie mortelle par leur participation à la vie spirituelle (pneumatique) [4]. Le gnostique chrétien pense avoir déjà abandonné la terre et marcher

p. 260 1. Reitzenstein, *Historia Monachorum*, 97.
2. Massignon, *Al Hallaj* (Paris, 1922), I, 697.
3. G. Wetter, *Det romerska världsvaldets religioner*, 155.
p. 261 4. Cf. la citation Reitzenstein, *op. cit.*, 105, n. 1.

dans le royaume de lumière : « Ce (Valentinien) est » gonflé d'orgueil ; il ne croit pas être sur la terre ou » dans le ciel, mais être entré dans le Plérome » [1].

Les moines « spirituels » ont aussi cultivé de semblables idées, comme l'a montré Reitzenstein [2]. Le gnostique est déjà ressuscité, il possède déjà le Royaume de Dieu et le corps spirituel que les raisonneurs moyens (*oi mesoi logikoi*, c'est-à-dire les ascètes qui se situent entre les mondains et les gnostiques) ne peuvent revêtir qu'au dernier jour.

Cependant les gnostiques ne devaient pas non plus réussir à se libérer entièrement du mode de pensée de l'eschatologie populaire. Comme le Bouddhisme n'a pas rejeté les croyances hindoues sur le Paradis et l'Enfer, mais les a plutôt développées avec prédilection, ainsi les gnostiques et les mystiques spirituels du Christianisme ont façonné avec zèle les descriptions de l'au-delà. Le monde fantastique de l'apocalyptique devient le but du voyant dans le Ciel et dans l'Enfer des gens consacrés qui se meuvent dans l'invisible cosmos comme dans leur véritable élément. Les moines spirituels, comme les pieux rabbins de la légende juive ultérieure, peuvent entrer dans le Paradis et même en rapporter pour preuve les fruits merveilleux du jardin céleste [3]. La peinture de la félicité, partage des plus parfaits, paraît bien avoir été le thème de prédilection de ces spéculations apocalyptiques [4]. Mais aussi toutes les terreurs du lieu souterrain de châtiment sont révélées au spirituel. La *Pistis Sophia* [5] raconte longuement comment les pécheurs trépassés sont tourmentés par les
P. 262 Archontes et jugés par la Vierge de lumière ; cette description porte en vérité des traits précis de l'influence des représentations populaires de l'au-delà dans la religion égyptienne.

Donc, bien que l'intérêt pour l'eschatologie ne fasse pas défaut aux représentants de la mystique monacale gnostique, cependant la qualité religieuse de cette apocalyptique est différente de celle du Christianisme primitif. La crainte de Dieu, la gravité profonde devant

1. Irénée, III, 15, 2 ; cité par Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 289.
2. *Op. cit.*, 131.
3. Reitzenstein, *op. cit.*, 171 ss.
4. L. Lieechtenhan, *Die Offenbarung in Gnostizismus* (1901), 141 ss.
5. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, 246 ss.

l'idée de la mort et du Jugement, caractéristiques de la religion orientée vers l'éthique, manquent d'ordinaire complètement dans la mystique. Avec une géniale assurance, Luther a déjà reconnu les fanatiques et les gnostiques à ce que leurs expériences sont *blanda, tranquilla et devota* [1]. L'histoire de la mystique nous apprend bien à connaître plusieurs saints qui peuvent être désignés comme des martyrs de la souffrance intérieure. Et cependant cette souffrance est tout à fait différènte des tourments d'âme que Luther devait apprendre à connaître. La qualité purement psychique de la souffrance s'affirme fortement ici. Ce sont les dépressions et les excitations auxquelles les cyclothymiques ne peuvent pas échapper. D'un autre côté, les coups épouvantables du diable ne sont souvent qu'une sorte particulière d'extase ; on a bien le sentiment que la nonne éprouve la présence de la puissance satanique à peine différemment de la sorcière du Moyen-Age, dans une sensation de plaisir sadique. Il arrive surtout à beaucoup de mystiques que leurs souffrances leur préparent au fond une calme jouissance, exception faite de l'*acedia*, l'aridité, la suppression complète des expériences intimes.

En tous cas, la tendance fondamentale de la mystique est bien convenablement caractérisée par les prédicats *blanda, tranquilla et devota.* Cela convient aussi à la piété monacale. L'état d'âme du parfait est la joie, comme l'explique Reitzenstein [2]. Par la gnose naît la joie *(chara)* et la félicité suprême *(eschatê makariotês)* (Evagrius), ou pour employer les termes de Macaire : « Quand l'âme a atteint la perfection spirituelle... elle » devient toute lumière, toute contemplation, tout » esprit, toute joie, toute allégresse » [3]. Les stoïciens ont compté, on le sait, la tristesse *(lupê)* et la crainte
P. 263 *(phobos)* parmi les quatre grandes passions que le sage doit avant tout vaincre. Les moines mystiques auraient pu adopter la terminologie philosophique, car le moine voulait aussi combattre les passions et atteindre à l'apathie *(apatheia)* de la perfection. Evagrius désigne le

P. 262 1. Söderblom, *Uppenbarelsreligion, Skrifter i teol. och kyrkl. ämnen tillägn. C. A. Toren*, Upsala, 1903, 249 ss.

2. *Op. cit.* , 139.

3. I. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters* (Bonn 1908), 164.

démon de la tristesse *(lupê)* comme le principal ennemi des moines. C'est la tristesse, privation du plaisir, « présent ou attendu ». C'est seulement quand nous fuyons tout plaisir terrestre que nous pouvons vaincre l'ennemi [1]. Il en était autrement avec la crainte. Ici on avait de la peine à adopter le refus stoïcien, car la crainte de Dieu était trop fortement enracinée dans la religion chrétienne. On s'en tira en considérant la crainte comme le degré le plus bas de l'ascension mystique. D'après Evagrius [2], cette ascension commence par la crainte, viennent ensuite la possession de soi *(egkrateia)*, la patience *(hypomonê)*, l'espérance *(elpis)* et enfin comme couronnement l'insensibilité *(apatheia)*, l'amour *(agapê)* et la gnose *(gnôsis)*. Cassien [3] annexe à la formule foi, espérance, amour, l'explication suivante : « la foi qui fait fuir la contagion des vices seulement par crainte du Jugement futur et des châtiments » n'est qu'un premier degré imparfait, doivent suivre l'espérance d'une vie future et enfin l'amour qui rend parfait. Les objections qui s'élèvent contre une pareille définition de la crainte comme une phase de l'imperfection sont combattues par l'idée qu'il y aurait plusieurs degrés de perfection, et d'un autre côté par l'idée qu'il doit y avoir dans l'amour une sorte de *timor Dei*, de crainte de Dieu. Nous voyons donc que l'on est ici aussi loin que possible de vouloir reconnaître la crainte du Jugement et du châtiment comme une caractéristique de la piété.

Mais le monachisme égyptien est un mouvement très ramifié qui a formé différents types de piété et attiré des hommes des diverses classes. Ce ne sont pas seulement les hommes instruits d'Alexandrie et des autres centres hellénistiques d'Egypte qui se sont rattachés à des établissements d'anachorètes. La plus grande partie des adeptes est venue des couches illettrées de la population. Ce sont avant tout des paysans égyptiens, esclaves de circonstances économiques intolérables, qui ont cherché la paix dans le désert après les fatigues
P. 264 de leur dure vie [4]. Et ces moines ont apporté avec eux

P. 263 1. Evagrius, *Capita practica*, X ; Migne, *P. G.*, XLI, 224.
2. Cotelerius, III, 70 ; cité dans Reitzenstein, *op. cit.*, 146.
3. *Collationes*, XI, 6-13.
P. 264 4. W. Sombart, *Aegypten von Alexander dem Grossenbis auf Muhammed*, Berlin 1922, 370.

un monde de pensées religieuses très différent à bien des points de vue. Non seulement s'étaient conservées vivantes parmi les Coptes des idées et des tendances du Christianisme primitif, mais les conceptions de la vieille religion égyptienne conservaient leur action profonde, secrète, mais tenace, dans la population sédentaire de la vallée du Nil. A mon avis, c'est d'après ces deux facteurs qu'il faut expliquer le fait que dans la littérature monacale il se trouve toujours un autre type de piété qui vient contredire le point de vue présenté.

Je voudrais donner d'abord ici, comme très caractéristique, un mot de l'abbé Ammonas, le second successeur de Pacôme. « Un frère interrogeait l'abbé Ammô-» nas, disant : Donne-moi un mot d'ordre. Et le vieillard » dit : Va ! Tu dois raisonner comme les malfaiteurs » en prison ; ils interrogent toujours les autres : où est » le chef et quand viendra-t-il ? et ils se lamentent » dans l'attente. Ainsi le moine doit prier toujours et » interroger sa propre âme : Malheur à moi ! comment » affronterai-je le tribunal du Christ ? et comment me » justifierai-je ? Si tu t'exerces toujours ainsi, tu pour-» ras être sauvé » [1]. Comme le criminel en prison attend d'être conduit devant le juge et se lamente, ainsi le moine doit penser dans le même esprit à sa comparution devant le trône judicial du Christ. Et ce n'est pas un exercice choisi par un individu, c'est une partie importante de la discipline monacale. Dans l'ouvrage attribué à Evagrius on indique comme sujets de la méditation prescrite au moine : le jour de la mort, la fragilité du monde, la situation des damnés dans l'horreur de l'Enfer : « Souviens-toi du Jour de la Résurrec-» tion et de la comparution devant Dieu. Représente-» toi ce terrible Jugement ; avance au milieu de ce qui » est préparé pour ceux qui ont erré ; la honte en face de
P. 265 » Dieu et de son Christ, des anges, des archanges, des » puissances et de tous les hommes ; tous les châtiments, » le feu éternel, le ver sans fin, le tartare, les ténèbres, » les morsures, les terreurs et les tourments » [2]. Enfin on

1. *Apophtegma Patrum*, Migne, *P. G.*, LXV, 120. Aussi parmi les apophtegmes d'Ammonas publiés par F. Nau, *P. O.*, XI, 104 (grec et syrien). *Ephrem* raconte du pieux Julien qu'il avait peur comme le coupable qui va être conduit devant le juge. *Op. Gr.*, III, 257.

P. 265 2. *Rer. monac. rationes*, IX ; Migne, *P. G.*, XL, 1262. Le morceau a été édité par Nau d'après un manuscrit de Paris comme apophtegme d'Ammonas, *P. O.*, XI, 486.

doit méditer sur la félicité préparée pour les justes. On doit gémir, pleurer, mener deuil à cause de la punition des athées, mais on doit se réjouir et jubiler à cause de la récompense des bons. Mais c'est à peine une instruction pour la méditation des mystères apocalyptiques comme nous devions l'attendre de la part d'un moine gnostique. Nous trouvons peu de trace d'une joie désintéressée sur la révélation du monde caché. La crainte du Jugement remplit les hommes pieux d'un sentiment de crainte authentique et justifié. Une vie de saint conservée en Syriaque nous présente l'exemple de l'abbé Jean, modèle de piété monacale. Il voulait vivre comme un ange et restait longtemps dans une fosse sans nourriture. Il disait : « Je suis rempli de la crainte » de trois choses : de l'instant où l'âme doit se séparer » du corps, de la rencontre avec Dieu, et du Jour de la » Résurrection ». Quand cette crainte le saisissait, il se hâtait au désert, dans la solitude. Il voulait l'affronter afin que Dieu ait compassion de lui « au temps du mal- » heur » (*bezabna deolçana*, c'est-à-dire du Jugement) [1].

Conformément à la conception généralement répandue parmi les Coptes, suivant laquelle le Jugement suit immédiatement la mort, c'est la mort et le Jugement qui fondaient ensemble sur le moine ; c'est précisément pour cela qu'il était dans la crainte, en particulier du moment de la mort lorsque les huissiers arrivent saisir l'âme. Il doit toujours avoir devant les yeux cette heure effrayante. « Quand l'homme ne souffre pas humble- » ment beaucoup, de corps et d'âme, ne se considère pas » comme sans valeur à tous points de vue, ne montre » pas une grande patience dans toutes les offenses, ne se » soumet pas à toute violence, ne tient pas chaque jour » la mort devant ses yeux... il ne peut pas accomplir les » commandements de l'esprit » [2]. Il ne pense pas aux
P. 266 tourments de l'Enfer comme à quelque chose d'extrêmement éloigné, qui n'intéresserait que d'autres et non pas lui-même ; mais il se sent plutôt lui-même saisi par la terreur de l'Enfer comme s'il s'y trouvait en plein milieu. Les moines du désert de sel envoyèrent quelqu'un vers Macaire, qui demeurait alors à l'écart, pour lui dire : Viens vers nous, pour que nous te voyions avant

1. *Revue de l'Orient chrétien*, 1913, 56.

P. 266 2. *Vertus de St Macaire*, éd. Amelineau, *Ann. Mus. Guimet*, XXVI, 125.

que tu ailles vers Notre Seigneur. Quand il fut arrivé vers eux, il se mit à pleurer et leur dit : « Pleurons, » frères, jusqu'à ce que nos yeux débordent de larmes » avant que nous allions à l'endroit où les larmes de nos » pupilles brûleront nos corps » [1].

Nous avons déjà vu que d'après la conception mystique cette crainte n'était que la phase initiale de la voie mystique du salut. Considéré de ce point de vue, l'état de crainte décrit ici devrait être compris comme une illustration du combat de la pénitence que le moine doit soutenir avant de pouvoir atteindre aux degrés plus élevés de l'échelle mystique *(scala mystica)*. Un grand nombre de passages nous enseignent cependant qu'une telle explication ne convient pas à tous les cas. Plusieurs fois nous trouvons une tendance qu'il ne faut pas méconnaître ; elle consiste précisément à présenter cette crainte comme la marque particulière des hommes pieux, l'indice capital de la vraie piété. Trois moines viennent vers l'abbé Sisoes, et se plaignent d'être poursuivis par une crainte constante devant trois choses : le fleuve de feu, le grincement de dents, le ver qui ne meurt pas et les ténèbres extérieures. Le Saint ne leur répondit rien, et ils étaient très abattus. Enfin il leur dit : « Soyez bénis, mes frères. Je suis devenu jaloux » de vous. Si de pareilles pensées habitent vos âmes, il » vous est impossible de commettre un péché » [2]. Cette histoire veut manifestement enseigner que la crainte des châtiments futurs ne marque pas une imperfection de l'apprentissage spirituel, mais qu'elle représente au contraire un degré de piété que même le célèbre saint désire ardemment.

Cette conception se présente avec une clarté particulière dans les récits de la mort d'un saint, à l'instant où
p. 267 il se trouve devant l'irrémédiable, et où il exprime sa crainte du Jugement. Ces récits ont un intérêt particulier ici, parce que ce trait se retrouve régulièrement, comme on sait, dans les plus anciennes légendes des saints musulmans. L'abbé Arsène avait beaucoup pleuré sa vie durant, tellement que lorsqu'il s'asseyait à son travail il devait toujours avoir un mouchoir dans son giron à cause des larmes qui coulaient de ses yeux.

1. *Book of Paradise*, éd. Budge, I, 634.
2. *Book of Paradise*, éd. Budge, I, 631.

Quand il fut sur le point de mourir, les frères le virent pleurer et lui dirent : « En vérité, Père, tu as peur, » toi ? Il leur dit : En vérité, la crainte qui est sur moi » à cette heure c'est la même qui est avec moi depuis » que je suis devenu moine. Et ainsi il s'endormit » [1]. Quand l'abbé Poimen entendit cette histoire, il déclara le mort bienheureux, car il avait pleuré sur lui-même en ce monde. Car si nous ne pleurons pas ici-bas de bonne volonté, les tourments nous donneront là-bas de quoi pleurer. On raconte une histoire semblable d'Agatho. Quand sa fin approcha, il resta trois jours immobile les yeux ouverts. Les frères lui demandèrent : où es-tu ? Il répondit : « Je suis en face du Jugement de » Dieu ». Ils demandèrent encore : « As-tu donc de la » crainte ? » Il répondit : « J'ai fait selon mon pouvoir pour » garder les commandements de Dieu. Mais je suis un » homme. Comment saurais-je si mon œuvre est agréable » à Dieu ? » Le compilateur est manifestement scandalisé de ce qu'un saint quitterait la vie dans ces sentiments, car il ajoute qu'Agatho aurait trépassé *en chara*, dans la joie [2]. La particularité de la conception décrite ici n'a jamais été mieux exprimée que dans le récit des dernières heures d'Apa Psote que je cite ici un peu longuement d'après la traduction anglaise de Budge. Psote mourut martyr pendant la persécution de Dioclétien. Pendant la nuit précédant sa mort il adressa une exhortation à ses amis et dit : « J'ajoute mainte- » nant que par le commandement du bon Dieu, je sais » déjà que mon sang doit être répandu pour l'amour du » doux nom de mon Seigneur Jésus le Christ, selon que » cela m'a été révélé. Mais je suis effrayé par le chemin » qui me mène à Dieu et par la Puissance qui s'y tient,
P. 268 » parce que je ne suis que chair et sang comme tout » homme, et personne n'est sans péché aux yeux de » Dieu... Et en particulier c'est la grande terreur des » difficultés et de la grande abomination de cette rivière » de feu sur laquelle roulent vagues sur vagues (de flam- » mes) et les flammes ardentes auxquelles personne ne » peut échapper. Qu'un homme soit juste ou pécheur, » tous doivent être plongés dans cette rivière de feu » avant d'atteindre le trône redoutable de Dieu. Oh !

P. 267 2. *Apophtegma Patrum*, Migne, *P. G.*, LXV, 105.
1. *Apophtegma Patrum*, Migne, *P. G.*, LXV, 117.

» cette rivière de feu ! pleine de tremblements et d'hor-
» reurs ! Oh ! ce trône de terreur ! Chacun doit y compa-
» raître dans la crainte et le tremblement, l'angoisse
» et le trouble, et les genoux s'entrechoquent. Malheur
» à moi, mes fils ! car avant de me présenter nu devant
» ce trône, mes actes mauvais seront devant moi dans
» l'ordre où je les ai commis, et je les verrai. Malheur
» à moi ! à cet instant, quand lui qui voit la vérité, et
» qui connaît d'avance chaque chose, prononcera la
» sentence de mon jugement. Malheur à moi ! lorsque
» lui qui est sans colère sera courroucé contre moi,
» et qu'on dira : Hélas ! pour ce vieil homme et ses che-
» veux gris ! Hélas, pour ce nom (de moine) et ce costume
» chrétien ! Même ma dignité d'évêque ne me sera
» d'aucun bénéfice ! » [1] Que l'on rapproche ce discours, qui est un programme, de la conception de la grande Église de l'époque tant à l'Est qu'à l'Ouest ! L'Église enseignait que le martyr, par la seule acceptation de la souffrance, devenait un être spirituel, divinisé. Il contemple déjà l'invisible de ses propres yeux et marche dans le monde céleste. Et non seulement à la veille de son martyre ! La foi commune c'est que « la gloire du
» martyr est consommée lorsque la mort arrive en pri-
» son et dans les chaînes par la confession volontaire du
» nom (de J.-C.) » (Ps. Cyp., *Epist.*, XXXVII, 1). Il n'est déjà maintenant plus sur terre ; son corps s'attarde bien encore ici-bas, mais son esprit est déjà dans le monde céleste largement ouvert devant lui : « Si le
» corps est prisonnier et si la chair est retenue, tout est
» ouvert à l'esprit. Voyager en esprit, se promener en
» esprit, non dans des carrières sombres ou d'immenses
» portiques, mais dans la voie qui t'est proposée et qui
» mène à Dieu... Aucune croix n'est ressentie par les
» nerfs quand l'esprit est au Ciel » (Tertullien, *Ad Martyres*, 2). Faut-il imaginer que des « hommes-dieux » qui ont déjà plus d'un pied dans le Ciel devraient éprouver dans leur cœur une crainte manifeste du Jugement
P. 269 et de l'Enfer ? Ce serait inouï, inimaginable. Il ne fait pas de doute que notre auteur a connu cette haute estimation du futur martyr. C'est pour cela qu'il fait parler son héros de la crainte du Juge, pour donner un exemple convaincant au possible que cet état d'esprit,

P. 268 1. E. W. Budge, *Coptic texts*, V, 726 ss.

qui marque précisément le plus haut degré de la piété, comporte l'humilité et la crainte de Dieu. La crainte du Jugement, les larmes à cause de l'heure effrayante, ont une force expiatoire. Précisément parce que l'homme pieux éprouve en esprit les terreurs de l'Enfer, il sauve son âme des tourments infernaux.

Dans la motivation de l'ascèse il y a aussi fréquemment, non peut-être la recherche de l'être spirituel offert par la Gnose et d'autres mouvements semblables, mais simplement le désir d'échapper aux peines futures. Pacôme présente l'idée de la double rémunération comme le moteur de sa vie monacale : « Je me mainte- » nais debout et je me fatiguais pour échapper à la puni- » tion future » [1]. Un pieux père ne s'était jamais couché pendant vingt ans, il avait dormi assis seulement, et il ne mangeait que tous les deux, trois ou même cinq jours. Pourquoi se soumettait-il à de telles macérations ? Il répondit : « Parce que je vois devant mes yeux » le Jugement de Dieu et il m'est impossible de devenir » négligent *(de'ahme)* car je pense toujours que mes » péchés sont nombreux ! » [2] La nonchalance ou l'insouciance, *amelia*, est un adversaire dangereux pour le moine ; elle le subjugue d'autant plus facilement que le moine s'imagine avoir fait des merveilles en raison de hautes révélations ou de grâces particulières [3]. Elle est avant tout l'inattention au Jugement de Dieu. Cette importance de l'idée transparaît encore quand on inculque à l'homme qu'il aura d'autant plus à expier au Jugement qu'il se sera abandonné ici-bas à la nonchalance : « Quand l'âme tombe dans la nonchalance *(bemahmeya-*
P. 270 » *nota)*, elle entendra au Jugement une sentence doulou- » reuse » [4]. Par opposition à sa vie monastique, entièrement dominée par la puissante idée de l'au-delà, l'ascète appelle sa vie dans le monde « le temps de sa » négligence » [5].

C'est avant tout la pensée des peines futures qui pousse le moine au combat pour le salut. Pacôme exhorte

P. 269 1. *Vie de Pachome* (arabe), *Ann. du Musée Guimet*, XVII, 539.

2. *Book of Paradise*, II, 500.

3. *Hist. Monach.*, I, 49 ; *amelia* s'entend ici de la nonchalance aux bonnes œuvres.

P. 270 4. Theophilus Alexandrinus, *Une homélie inédite*, *Rev. de l'Orient chrétien*, 1913, 81.

5. *Vertus de St Macaire* (copte), *Ann. du Musée Guimet*, XXV, 175.

ainsi ses moines : « Mes frères, travaillons de toute » notre âme en plaçant à toute heure la mort devant » nos yeux et en considérant les supplices redoutables » [1]. Quand le moine est tenté de s'écarter du droit chemin, il cherche à se rendre présentes les terreurs des tourments de l'Enfer. Ayant faim, un frère eut un jour envie de prendre secrètement un concombre ; il se dit en lui-même : qui vole est puni. Là-dessus, il se tint pendant cinq jours au grand soleil. Il souffrait tellement qu'il ne pouvait plus résister. Alors il se dit en lui-même : « Combien moins serais-je capable de supporter » le feu de l'Enfer » [2]. Les vœux monastiques de Schenute inculquent la nécessité de la fidélité par l'assujettissement volontaire à l'hypothèse des punitions de l'Enfer : « Si je transgresse ce que j'ai promis, je n'entrerai pas » au royaume céleste, même le voyant. Dieu... anéan- » tira mon âme et mon corps dans la Géhenne » [3].

William James a défini quelque part le puritanisme comme la « religion de l'éternelle inquiétude ». Cette définition pourrait à meilleur droit être reportée sur cette piété monastique copte. La peur constante est à l'ordre du jour quotidien ; elle ne doit jamais être apaisée ; elle est plutôt l'indice, obtenu à grands efforts, de la véritable piété. C'est un sentiment sérieux, sombre, qui domine chez ces bigots, une religion à qui il plaît de tout voir en noir. Le moine doit tenir éveillée dans son âme une constante tristesse comme une constante
P. 271 crainte. L'abbé Poimen passait un jour devant un cimetière ; là il vit une femme assise qui pleurait, et il dit : « Si la plus belle musique du monde retentissait » ici, elle ne pourrait pas changer en joie la tristesse de » cette femme. Ainsi il convient au moine d'avoir de la » tristesse dans l'âme » [4]. Chaque matin il doit se proposer comme tâche quotidienne l'assimilation des qualités suivantes : grande patience, longanimité, crainte, amour de Dieu et des hommes, humilité du cœur, « l'humilité du corps avec le deuil et le tremblement » d'un prisonnier... une possession de ton tombeau, » comme si tu étais prêt à t'y jeter » [5]. Pour avoir tou-

1. *Vie de Pachome. Petr. Orient.*, IV, 453.
2. *Book of paradise*, II, 506.
3. J. Leitpoldt, *Schenute*, 109. L'anéantissement des rebelles est une idée proprement égyptienne.
P. 271 4. *Book of Paradise*, I, 631.
5. *Vertus de St Macaire* (copte), *Ann. du Musée Guimet*, XXV, 135.

jours devant les yeux la mort et le sépulcre, il fait ses méditations avec prédilection dans les cimetières. On raconte que Pacôme allait très souvent passer toute la nuit dans les cimetières [1]. Le pieux Pisentius se faisait enfermer dans une fosse remplie de momies, et l'un des morts lui parlait dans la nuit des épouvantables tortures endurées dans l'Enfer [2]. La tête de mort qu'il avait mise sous son oreiller raconte au philosophe chinois Chuang que la vie après la mort sera de beaucoup plus magnifique que la vie terrestre pleine de tracas. La légende de Macaire traite un thème semblable, mais le crâne du mort ne sait parler que de la terreur de l'Enfer [3]. Le moine agenouillé, priant avec une tête de mort dans les mains, comme Francisco Zurbaran l'a représenté dans son célèbre tableau, a de grands ancêtres dans la littérature ascétique.

Puisque le moine doit maintenir constamment son âme dans la tristesse, nous ne devons pas nous étonner de voir que pleurer est une œuvre pie particulièrement aimée et appréciée. On dit d'Apa Zacheus : « Il aimait » les larmes plus que le rire et il n'a cessé de pleurer » ni jour ni nuit ». Un jour ses disciples lui demandaient pourquoi il pleurait toujours ainsi. Il leur répon-
P. 272 dit par la parole de l'Ecriture : « Heureux ceux qui » pleurent, car ils seront consolés ! Si vous prenez cela » au sens strict, vous serez soulagés dans vos souffran» ces. Car il est vrai que tous les hommes doivent obser» ver ces trois *(sic !)* choses, c'est-à-dire la séparation » d'avec le corps et la sentence qui doit passer sur nous » au grand et terrible Jour du Jugement »[4]. Le moine doit pleurer pour ses péchés, mais c'est plus particulièrement la pensée du Jugement qui fait couler les larmes. Un père demandait un mot d'ordre à l'abbé Matoais ; il reçut en réponse : « Tiens-toi loin de toute querelle ; » pleure et lamente-toi à cause du temps qui vient » [5]. Pleurer est hautement estimé, considéré comme une charisme spécial, et quelques saints ont montré une réelle virtuosité dans l'art de verser des larmes. Silvain,

1. *Vie de Pachome* (arabe), *Ann. du Musée Guimet*, XVII, 352.
2. E. W. Budge, *Egyptian ideas of tnh future life*, Londres, 1899, 112.
3. *Vertus de St Macaire*, *Ann. du Musée Guimet*, XXV.
P. 272 4. Paphnutius, *Histories of Monks in the Egypt Desert*, Budge, *Coptic Texts*, V, 955 ss.
5. *Book of Paradise*, I, 632.

disciple de Pacôme, et autrefois acteur, était un des moines les plus exemplaires. Parmi ses vertus exceptionnelles, on comptait qu'il pleurait toujours. Même en mangeant, il ne pouvait pas s'en empêcher, et ses larmes se mêlaient à sa nourriture. Il faisait ainsi parce qu'il pensait à ses péchés, et il redoutait que la terre l'engloutisse comme Dathan et Abiram [1]. Le disciple préféré de Pacôme, Théodore, pleurait tellement que ses yeux devinrent malades. Le moine doit toujours être attentif à montrer une attitude sérieuse. Rire ou plaisanter, c'est comme un tison dans un roseau sec [2]. L'abbé Ammon disait : « Ne ris pas, frère, car « lorsque » tu ris tu chasses de ton âme la crainte de Dieu » [3]. Il n'est pas étonnant que les démons, toujours occupés à détourner les moines de la voie étroite de la justice, cherchent particulièrement à les induire au péché de rire. Ils ne craignent pas de faire sous leurs yeux les plus grandes bouffonneries ; par exemple, ils se mettent à mille pour haler avec une corde énorme une minuscule pierre ou une simple feuille, et d'autres tours semblables [4].

Il est difficilement contestable que dans les exemples donnés il se présente un type de piété chrétienne qui est fondamentalement différent du monachisme spirituel
p. 273 gnostique. Chez beaucoup de représentants du monachisme égyptien on ne peut pas faire une distinction nette entre les deux types. Les tendances se sont entrecroisées dans la vie réelle et en beaucoup de cas. Mais il est vraisemblable que cela doit expliquer en partie que les différents points de vue n'ont été placés séparément dans la bouche des pères les plus célèbres que parce qu'on les considérait comme des autorités. La forme des apophtegmes a sûrement été retravaillée comme celle des *hadiths* de l'Islam. Il ne manque pas non plus de preuves que les représentants des deux tendances se sont délibérément contrariés. Nous devons considérer comme telles les explications données plus haut qui font de la crainte un degré d'imperfection. Si on fait dire à Antoine : « Quant à moi, je ne redoute pas Dieu,

1. *Vie de Pachome, Patr. Orient.*, IV, 434.
2. *Book of Paradise*, II, 508.
3. *Book of Paradise*, I, 632.
4. Amelineau, *Le christianisme chez les anciens Coptes*, *R. H. R.*, XV, 64.

» mais je l'aime ; et l'amour bannit la crainte » [1], il faut certainement voir dans cette formule une critique voulue de l'accent mis sur la crainte dans quelques cercles.

Si nous désignons la tendance spirituelle *(pneumatikoi)* comme « hellénistique », la seconde tendance devrait être appelée « copte ». Cette piété fait penser aux tendances du Christianisme primitif avec lequel il maintient une forte accentuation de l'idée du Jugement, le réalisme de la foi à l'au-delà, contre les atténuations hellénistiques, et qui s'unit à un profond sérieux religieux. Il ne faut pas méconnaître une autre différence. La foi au Jugement n'a pas seulement dans la piété copte le même sérieux moral que dans le Christianisme primitif ; elle a la sombre coloration du sentiment primitif de l'épouvante et de la peur. La religion de l'au-delà est développée jusque dans ses plus sombres conséquences ; cela trahit clairement une autre échelle des valeurs que le sentiment du Christianisme primitif d'être étranger dans le monde. Je pense que nous sommes fondés à voir dans cette particularité de la piété monacale décrite un héritage de la vieille religion égyptienne.

Cette idée d'une action des conceptions égyptiennes, d'après lesquelles la vie est orientée surtout par la considération de la vie future, a été exprimée pour la
P. 274 première fois par Amelineau [2] à propos de l'apparition dans le Christianisme copte de cette foi en l'au-delà particulièrement rude et partisane. Comme E. W. Budge [3] l'a montré, c'est un fait qu'il a survécu manifestement beaucoup de données de la vieille Egypte dans le monde religieux des Coptes. Un critère certain des modifications ou de la continuité des représentations de l'au-delà est fourni par les coutumes funéraires. Au début, en beaucoup de choses (par exemple la momification des cadavres) les Coptes ont conservé les habitudes anciennes [4]. Ce fait seul montre déjà qu'ils ont

P. 273 1. *Apophetegma Patrum*, Migne, *P. G.*, LXV, 85.

P. 274 2. *Le Christianisme chez les anciens Coptes*, *R. H. R.*, XV, 74. W. H. Mackean rapporte aussi à une influence égyptienne l'accentuation de l'au-delà dans la piété monastique, *Christian Monasticism in Egypt* (Londres 1920), 59.

3. *Egyptian ideas of the future life*, 110 ss.

4. Cf. C. Schmidt dans *Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde*, XXXII (1894(, 52-62, W. Schubart, *Aegypten*, 362.

pu faire entrer leurs nouvelles croyances à cet égard dans les anciennes représentations de la vie après la mort, sans y apporter de grands changements. Ils ont transféré sur leur Enfer christianisé le nom du vieux dieu égyptien du royaume des morts, *Amente* [1]. Mais aussi plus qu'un simple nom [2]. Sur un point, en tout cas, l'influence égyptienne est incontestable : il est extrêmement étonnant que, dans aucun des passages de la littérature monastique où il est question du terrible Jugement de Dieu, on ne pense au grand Jugement dernier, universel. Le moine a toujours en vue plutôt le Jugement de l'individu, placé immédiatement après la mort [3]. Ce n'est manifestement pas un hasard ; la religion égyptienne ne connaissait pas un Jugement général, mais par contre l'idée du Jugement des individus était un des points les plus importants de la croyance à l'au-delà. Il est possible que la vieille conception du Jugement, comme nous la connaissons d'après
P. 275 le chapitre 125 du Livre des Morts, ait subi d'importantes modifications. Que le Jugement ait lieu dans le palais d'Osiris en présence de quarante-deux juges, c'est peu important, car manifestement Osiris a été conçu comme le juge suprême, tandis que les autres ne sont considérés que comme ses assesseurs. Mais, par contre, il est plus étonnant que chez les Coptes il ne soit nulle part question de la balance dans laquelle les cœurs doivent être pesés. A sa place, il y a un ange qui tient dans sa main la liste des péchés de l'accusé. C'est peut-être un trait chrétien ; mais il peut aussi bien reposer sur des conceptions anciennes de l'Egypte qui se seraient développées dans la suite des temps sur le sol égyptien après la rédaction du grand texte des morts. Dans les « anges sans pitié », Amelineau [4] voit à bon droit les démons du Livre égyptien des Morts. Les deux groupes portent les mêmes attributs, la lance et le fouet de feu.

1. Cf. Burkitt dans *Journ. of Thaeol. Stud.*, 1922, 318.

2. Sur l'influence égyptienne, voir Amelineau, *op. cit.*, 53. Qu'on compare aussi l'idée qu'une grande partie de la crainte vient de ce que le corps privé de son âme doit tomber dans les enfers (par ex. Budge, *Coptic Texts*, I, 259). C'était la grande espérance des Egyptiens pour l'au-delà que la réunion du corps et du Ka.

3. Voir en dehors des passages cités les discours de l'abbé Psote, *Vertus de St Macaire*, *Ann. du Musée Guimet*, XXV, 162, et Budge, *Efyptian ideas of the future Life*, 112.

P. 275 4. *R. H. R.*, XV, 83.

On pourrait maintenant soulever la question de savoir si vraiment la vieille religion égyptienne, autant que nous puissions approcher son essence intime et l'esprit de ses pratiques religieuses, trahit quelque chose de ce genre de piété monacale, aride et ennemi de la vie. Il est hors de doute que les Egyptiens ont eu, plus que tout autre peuple de la terre, de l'intérêt pour la vie de l'au-delà. Les productions les plus importantes de l'architecture égyptienne sont des tombeaux ; presque tous les documents religieux importants sont des textes mortuaires ; le plus important de ce que l'Egyptien pouvait faire ou penser pendant la vie se rapportait à l'au-delà. Et cependant il n'est guère possible de définir la conception de la vie chez les Egyptiens, en tout cas pour autant que nous la connaissions, comme une vue pessimiste. A en juger d'après les textes mortuaires que nous possédons, l'Egyptien n'a pas vu approcher la vie de l'au-delà avec crainte et terreur, mais avec quelques espérances très hautes. Cependant il ne faut pas oublier que nous avons à faire avec les idées des classes supérieures, avec la foi d'hommes qui étaient habitués à être du côté lumineux de la vie, qui possédaient aussi les moyens de se racheter des dangers possibles et des avanies d'après la mort. L'idée que le sort des riches et des puissants doive aussi être meilleur
P. 276 après la mort que celui des pécheurs ordinaires est familière à tous les peuples de la terre. D'après les textes mortuaires nous ne savons pour ainsi dire rien de l'état d'âme des fellahs et des petits artisans.

G. Roeder a démontré qu'à un certain point de vue les documents des classes moyennes portaient une tout autre marque que ceux des classes supérieures. Ces derniers sont pleins de l'assurance d'une complète innocence, de magnifiques descriptions des vertus et des bienfaits de l'intéressé. Les rares monuments des couches inférieures témoignent par contre d'un profond et sincère sentiment du péché [1]. Le simple homme du peuple n'a pas certes abordé dans un calme serein la justification devant le Juge des morts, dans le palais de la justice. Les textes du voyage du dieu solaire dans le monde des morts nous montrent de bien des manières les images terribles de la primitive crainte de la mort

P. 276 1. *Urkunden zur Religion des Alten Aegyptens* (Iéna, 1915), XVIII.

et de l'Enfer. Des serpents monstrueux crachent le feu sur les arrivants ; on voit des êtres humains qui sont enfoncés jusqu'au cou dans des mers de feu ; d'autres sont écharpés par des démons affreux. Ces êtres ne sont primitivement pas des hommes, mais des divinités hostiles à Osiris et à Ra. Mais en tout cas le « Livre des Portes » paraît avoir compté parmi eux des hommes qui furent durant leur vie des ennemis de Ra, menteurs, meurtriers, profanateurs des secrets sacrés [1]. Ce qui est bien visible, c'est une disposition à ordonner suivant une conception morale les idées sur l'au-delà. Une semblable tendance existe du reste déjà dans les textes appartenant à l'eschatologie d'Osiris [2]. Combien devait trembler devant cet enfer le pécheur pauvre : il savait très bien qu'il n'était pas en très bonne posture du point de vue moral, qu'il avait seulement très mal rempli ses devoirs rituels, et d'autre part il n'avait pas le moyen d'apaiser par la magie les monstres du monde des morts ! Dans la piété copte s'est prolongé sur l'au-delà le sombre et triste état d'âme des nombreux anonymes qui devaient fournir de lourdes corvées au service des grands propriétaires et des chefs sans pitié ; ils étaient constamment du côté sombre de la vie ; ils devaient nourrir un souci perpétuel pour leur exis-
P. 277 tence dépouillée et misérable. C'est seulement ainsi que me semble compréhensible la religion si étonnante des moines coptes.

Il ne faut pas en tout cas laisser hors de considération l'influence du Christianisme. Le Christianisme a renforcé la tendance morale dans la foi à l'au-delà ; il a éliminé tout ce qui était resté de rituel et de matériel dans l'estimation de la vie humaine, et placé tout uniquement sur la disposition morale de chacun. Il a donc d'abord aggravé considérablement la crainte devant le Jugement; mais il a aussi apporté un apaisement. Particulièrement je rapporterais à une influence chrétienne l'idée de souffrir sur cette terre les angoisses du Jugement et de l'Enfer, et la conviction de la valeur rédemptrice de cette souffrance. Ce n'est pas en vain que les moines se répétaient la sentence : « Heureux

1. Cf. W. E. Budge, *The Egyptian heaven and hall* (Londres 1906), II, 96 ss. ; 235 ; II, p. XII.
2. A. Erman, *Die ägyptische Religion*, 117.

» ceux qui souffrent ». Ainsi grâce au Christianisme un rayon d'espérance tombait enfin sur ce monde désolé.

Cette religion de l'au-delà se présente à nous singulièrement étrangère et peu séduisante. Et cependant sa puissance spirituelle a élevé des monuments qui provoquent dans les générations suivantes une admiration étonnée. Une institution religieuse très ramifiée, d'importance mondiale, lui est redevable de son apparition même dans le Christianisme occidental. La forme de piété qui peut être définie comme la richesse fondamentale de la religion de l'Islam est inspirée de son esprit à beaucoup de points de vue. Quelqu'un qui s'est intéressé à la vie et à la pensée des vieux *Zohhad* comprendra sans autre explication pourquoi nous avons parlé ici aussi à fond de cette religion des moines. Mais il est dans notre dessein de montrer qu'elle a imprimé sa marque sur la foi à l'au-delà dans le Coran. C'est pour cela qu'il est nécessaire de faire encore un pas vers l'Est.

## VI. Les Eglises syriennes

Parmi les noms employés dans l'Eglise syrienne pour désigner les moines ascètes se présente déjà de bonne
P. 278 heure [1] le mot *abil*, pleureur. Rieger a avancé l'idée que cette désignation se rapporterait à un ordre de moines juifs, *abiliyin*, qui se serait développé d'après la coutume des lamentations sur Jérusalem [2]. Quand on considère le développement de la piété des moines égyptiens, précédemment décrite, cette théorie est peu vraisemblable. L'Eglise syrienne a gardé beaucoup des conceptions et des habitudes du Christianisme primitif; elle en a aussi conservé le profond sérieux de la foi à l'au-delà. Nous rencontrons dans les plus anciens monuments de la foi de l'Eglise syrienne une orientation de toute la vie vers le monde supérieur, ainsi qu'une grande importance accordée à la pensée du Jugement. Qu'on

P. 277 1. Cf. Nestle, *Z. D. M. G.*, LVI, 562 ; Assemanti, *B. O.*, III, 1.

P. 278 2. *Z. D. M. G.*, LVII, 747. Pleurer, comme exercice ascétique, ne se présente dans le Judaïsme qu'au Moyen Age dans la littérature mystico-ascétique ; manifestement sous l'influence de l'Islam. Cf. Palache dans *Z. D. M. G.*, LXVI, 251. Que déjà de bonne heure on mentionne les larmes pendant les fêtes et les veilles (par ex. *Sanhedr.* 104 b) ne prouve naturellement pas que cet exercice ait eu de loin la même importance que dans le Christianisme syrien et copte.

lise, par exemple, la Didascalie syrienne : « L'attente » de la fin du monde et du Jugement général joue dans » la pensée de l'auteur et dans la vie pratique de sa » communauté un grand rôle ». Au Chrétien ne conviennent donc seulement que la dignité et la gravité dans la conduite de la vie. Il doit même « célébrer dans la » crainte et dans le tremblement ses fêtes et ses joies » [1]. Aphraates s'attarde volontiers à l'idée du Jour effroyable du grand Jugement ; les descriptions les plus saisissantes de ce Jour appartiennent aux plus magnifiques morceaux de son art homilétique [2]. La grande valeur qui est attribuée à la crainte du Jugement, particulièrement dans la piété des moines syriens pourrait être considérée comme un prolongement actif de certaines tendances du Christianisme primitif, comme le monachisme syrien lui-même qui, quelle que soit la manière dont on comprenne ces *bene Keyama* [3], montre des origines vraisemblablement autonomes, indépendantes de l'Egypte. Et cependant quand on considère l'influence puissante que le monachisme égyptien a exercée sur l'Eglise syrienne, et avant tout le rôle que la littérature
P. 279 monastique d'édification a joué tant en traductions qu'en imitations directes, on doit bien s'attendre à trouver en Syrie aussi les tendances fondamentales de la piété des moines coptes. On doit pouvoir reconnaître purement et simplement dans notre syrien *'abile* les pénitents toujours en pleurs de la légende des moines coptes.

Les larmes et la tristesse prennent dans la piété de l'église syrienne une place prépondérante parmi les vertus chrétiennes [4]. Le *Testamentum Domini* syrien énumère ainsi les vertus spirituelles qui doivent disparaître aux derniers temps : la tristesse *(ebla)*, l'humilité, la paix, la douceur, la pauvreté, la miséricorde, les larmes *(bekia)*. Quand un Chrétien veut se distinguer en bonnes œuvres, le presbytre doit juger les progrès accomplis d'après les indices suivants : gémissements, larmes, soupirs ardents, mutisme, tristesse, patience,

1. Achelis, *Die syrische Didaskalie*, 316, 103 ss.

2. Bert, *Aphraates Homilien*, T. u. U. III, H 3-4, 89 ss., 98 ss.

3. Cf. Burkitt, *Early eastern Christianity*, 129 ss. ; H. Koch dans *Z. N. W.*, 1911, 37 ss.

P. 279 4. Cf. J. A. Wensinck, *Ueber das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens* dans *Festschrift für Eduard Sachau* (Berlin 1915), 26 ss.

abattement du visage[1]. *Icho'yahb* écrit que l'homme pieux « pratique les œuvres de l'esprit quand il est dans la » tristesse *(kad ha'ech)* quand il parle tristement, quand » il porte le poids des outrages *(pur'amita de suzpane)*, » quand il se fatigue à faire du bien en particulier aux » enfants de Dieu »[2].

Mais naturellement ce sont avant tous les moines qui doivent s'adonner à ces arides exercices spirituels. Quand le patriarche *Icho'yahb* d'Adiabene voulut installer une école dans un couvent, les moines le prièrent de s'abstenir : « Ce n'est pas l'affaire des moines, di- » saient-ils, d'entendre quand nous sommes assis dans » nos cellules les chants, les bruits et les jeux des enfants. » Nous sommes en effet appelés à pleurer et à nous » lamenter dans le secret de nos cellules »[3]. Larmes et deuil, ce sont les œuvres propres aux moines. Les gens pieux suivirent cet idéal avec un zèle digne d'éloges. Les règles des moines syriens sont encore plus larmoyantes que celles des moines coptes. Le caractère passionné de la religiosité syrienne, dont témoigne déjà en bien des passages l'écrit de *Lukian*, doit avoir permis cette
P. 280 manifestation de la piété. Le moine Jean s'enferme pendant des jours dans sa cellule et passe son temps en veilles et prières ininterrompues. Tout cela éveille dans son âme « l'affliction du cœur, des torrents de » larmes jour et nuit, si bien qu'à force de pleurer ses » cils tombèrent »[4]. Le saint *'Abbaï* pleurait toujours, et quand il devait parler, il le faisait en larmes. La raison de sa détresse c'était l'idée de la double rémunération : la félicité des fidèles et la punition des athées[5]. Avant tout, les larmes sont l'accompagnement des récitations et des prières quotidiennes des moines. Le saint Abraham passait ses nuits debout pendant qu'il lisait l'office *(mechammech)*, il priait avec ferveur et il pleurait[6]. « Pleurer » est presque l'expression technique employée pour désigner les exercices nocturnes. Mar Simeon était très attaché au zèle pour les œuvres spirituelles. Deux fois il autorisa les frères à se reposer,

1. *Tetamentum Domini*, éd. Rahmani, 10, 72.
2. *Epistolae Isojahbi, C. S. Ch. O. Syr.*, LXII, 7.
3. Assemani, *B. O.*, III, 1, 126.
P. 280 4. Jean d'Éphèse dans *Anecdota syriaca*, II, 24.
5. *Ibid.*, II, 120.
6. *Ibid.*, II, 67.

mais lui, il se retirait dans sa cellule « pour réciter » l'Evangile et pleurer ainsi jusqu'à l'aube » [1].

C'est ainsi que les conquérants arabes trouvèrent les moines syriens. *Al-Kutayyir* loue « les moines de Ma- » dian ; ceux que je visitais étaient assis, pleurant de » crainte devant le châtiment (de l'au-delà) » [2]. Plus tard encore *'Abdallah al-Hachimi* a observé les moines : pendant la semaine de Pâques « ils se tenaient pieds » nus, avec le sac et la cendre, pleurant toujours beau- » coup, les larmes ruisselaient de leurs yeux. De plus » ils sanglotaient extraordinairement contrits » [3].

Cette sévère discipline est bien devenue un joug léger pour les âmes pieuses qui possédaient les dispositions convenables. Pleurer par méthode et exercice devint souvent, comme c'était le cas pour beaucoup d'autres exercices ascétiques, un moyen d'atteindre à un merveilleux état d'extase, aussi riche pour l'âme de joies spirituelles inexprimables que pauvre d'idées et de conceptions claires. Ephrem assure : « Sachez, frères, » qu'il n'y a rien de plus aimable sur terre que la joie » qui vient de la contrition. Y a-t-il quelqu'un parmi » vous qui a été illuminé de cette joie des larmes ?
P. 281 » Quand quelqu'un a éprouvé la douceur des larmes » et se met à prier, il désirera être élevé de la terre. A » cet instant, il est entièrement hors de son corps, hors » de ce monde ; il ne marche plus sur terre » [4]. Cette transformation des pratiques de pénitence en pratiques mystiques ne doit pas avoir été extraordinaire, car souvent l'*Orha dedaïranota* d'Isaac de Ninive en parle. Mais elles avaient leur origine dans des tendances fondamentalement différentes de la joie mystique *(chara)*, et pour l'essentiel ce caractère fondamental fut bien conservé dans l'Eglise syrienne. C'est la crainte pour les péchés personnels, le Jugement imminent, la punition éternelle qui fait couler les larmes du pénitent [5]. Saint Thomas habitait une grotte, et il pleurait jour et nuit ;

1. *Ibid.*, II, 47 ; cf. II 141 etc.
2. Cheikho, *an-Naçraniyya*, 196.
3. *Risala* (Londres 1885), 19 ss.
P. 281 4. *Op. Gr.*, II, 55.
5. Wensinck, *op. cit.*, 34, pense que l'exercice ascétique des larmes s'est développé comme une sorte de remplaçant de la coutume de la lamentation sur les morts, interdite par le christianisme et l'Islam. Mais cela ne paraît pas vraisemblable. Nous connaissons en fait un rite qui dérive de la lamentation sur les morts. C'est la lamentation de Tamuz-Adonis, avec ses nombreuses ramifi-

il disait : « J'ai consacré tous les soucis de ma vie à des choses périssables, qui concernent ce corps terrestre ; » la vie est passée, la mort approche, la corruption » *(hebala)* arrive, le Jugement est là *('adrek dina)* » [1]. Un autre virtuose de l'art des larmes « pleurait et se » lamentait comme un chacal et gémissait pitoyable- » ment comme une petite femme de chacal sur sa vie » dissipée, ses péchés, le Jugement prochain, la fin » imminente de la vie, l'effroyable Jugement de la » justice » [2]. Le retour du Christ, thème préféré des prédications de réveil, n'a pas ici le sens du temps désiré où les croyants pourront relever la tête ; on pense exclusivement à l'arrivée du Juge. L'homme pieux n'ose jamais s'abandonner de tout son cœur à cette joyeuse espérance. *Ephrem* présente cette tendance en termes
p. 282 saisissants. Un matin, à Edesse, il s'éveilla de bonne heure et il aperçut au-dessus de lui le ciel scintillant d'étoiles. Alors l'idée lui vint qu'un jour les justes devaient luire comme le soleil. Il se souvint de « l'arrivée effrayante du Christ ». Ses jambes se mirent aussitôt à trembler, une crainte soudaine parcourut corps et âme ; il commence à pleurer et à gémir et il s'écrie dans une grande détresse : « Comment moi, pécheur, serai-je trouvé dans cette heure effrayante ? » [3]

L'âme pieuse se dépeint sa culpabilité sous les plus sombres couleurs. Il appartient aux convenances monastiques d'employer pour soi-même, soit en parlant soit en écrivant, les épithètes les plus humiliantes, comme l'indigne, le pécheur, le faible etc. coutume qui sera plus tard adoptée par les ascètes musulmans. Quand *Ephrem* pense à ses propres péchés cachés, il crie malheur sur lui-même et célèbre le bonheur de ceux qui ne sont pas nés, qui n'ont pas vu la lumière du jour [4]. Il faut par tous les moyens exciter le sentiment du péché, car c'est

cations occidentales. Cf. à ce sujet du nouveau dans G. Neckel, *Die Ueberlieferung vom Gotte Balder* (Dortmund 1920) 155 ss., 166. Je n'ai pas besoin d'expliquer davantage combien ce rite populaire est fondamentalement différent de l'usage ascétique dont nous parlons ici. Comme la vraie lamentation sur les morts, il est presque exclusivement réservé aux femmes. Quand les hommes y prennent part, ils s'habillent en femmes, comme cela arrive quelquefois en Bavière. Mannhardt, *Wald und Faldkulte*, I, 411.

1. *Anecdota syriaca*, II, 90.
2. *Ibid.*, II, 108 ; cf. aussi II, 69.
p. 282 3. *Op. Gr.*, I, 159.
4. *Op. Syr.*, II, 352.

de lui que naît la vraie crainte du Jugement, et de la crainte viennent les larmes qui purifient l'âme, effacent les péchés et éteignent le feu de l'Enfer. En particulier *Ephrem* parle en beaucoup de passages de cette valeur expiatoire des larmes. « Saintes et pures sont » les larmes devant Dieu, car elles nettoient l'âme de ses » péchés, elles la purgent de ses iniquités » [1]. Il demande » à Dieu le don des larmes « pour pouvoir effacer le grand » registre par beaucoup de larmes et éteindre le feu » allumé par beaucoup de gémissements. Si je pleure » sur tout cela, je serai sauvé du feu inextinguible » [2].

Il n'existe peut-être pas une autre forme de Christianisme dans laquelle l'idée évangélique du pardon des péchés et de la filialité divine ait été aussi complètement effacée que dans cette religion des moines syriens. L'homme pieux doit mériter son pardon par ses propres forces, par une repentance de toute la vie, par les macérations qu'il s'inflige lui-même. Il s'agit de se faire le plus petit possible devant le cruel souverain, car il trouve son plaisir à la soumission servile et à l'anéantissement volontaire de l'homme ; alors il sera incliné à l'in-
P. 283 dulgence : « Lamentons-nous maintenant pour être » consolés, restons humblement dans nos cellules, pour » que le Seigneur voie notre humilité et notre souffrance, » et qu'il nous pardonne tous nos péchés » [3]. La conception de Dieu se rapproche en fait beaucoup de celle de l'Islam. Il n'y a pas ici père et enfant, mais seigneur et esclave ; Dieu est *rabb*, l'homme *ʿabd*.

La conduite morale n'est pas conditionnée par l'amour et la confiance, mais presque exclusivement par la récompense et la punition. L'eudémonisme religieux est ouvertement proclamé. « Venez tous, vous qui vou- » lez échapper aux punitions éternelles et acquérir la » vie éternelle » [4]. Mais ce qui est particulièrement caractéristique pour les Syriens comme pour le Coran, c'est la motivation directe des bonnes œuvres par la peur du Jour du Jugement. C'est en pensant au Jugement que l'on doit faire du bien aux veuves, aux orphelins, aux étrangers, aux pauvres, aux prisonniers [5]. Dans

1. *Op. Gr.*, II, 55.
2. *Op. Gr.*, I, 154.
P. 283 3. *Op. Gr.*, II, 168.
4. *Op. Gr.*, L, 28.
5. *Op. Gr.*, III, 371.

les poésies de *Balaï*, l'exhortation aux bonnes œuvres est motivée par le rappel du dernier jour. « Bonheur pour » les jeûneurs au Jour de la Résurrection ! » (XLIV, 17-18). « Nous voulons être zélés pour le jeûne et la prière, » les veilles et les supplications, aussi longtemps que » cela nous est possible, pour être jugés dignes, au » dernier jour, d'hériter du royaume des cieux » (LXI, 7-12) [1]. On fait état de la reddition des comptes au dernier jour, surtout en ce qui concerne les aumônes. « Les aumônes seront un pont *(geschra)* pour celui qui » les donne, par-dessus le gué à travers le feu *(bema' barta* » *denora)* et le profond abîme *(pehta)* béant entre les » deux rives ; celui qui partage son bien avec les pauvres » traverse *('ebar)* facilement » [2]. Ce passage est intéressant, car il laisse transparaître la conception perse du pont des âmes, qui paraît avoir été connue aussi des pères syriens [3].

P. 284 Donner des aumônes est la plus excellente des bonnes œuvres; c'est la vertu religieuse par excellence, précisément parce que la richesse et l'attachement aux biens de ce monde détournent le plus souvent les hommes du chemin du salut. Ces idées ont toujours été familières aux pieux Chrétiens qui fuient le monde. En considérant de plus près leur importance et leur intention édifiante dans la piété syrienne, on découvre une parenté étonnante avec la conception du Coran. Les écrivains syriens parlent avec prédilection du clinquant, du faux éclat des richesses terrestres. Pour l'homme réveillé, les biens terrestres sont « comme la splendeur que l'on » voit en rêve, et que l'on tient pour néant une fois » éveillé », écrit *Yacob de Seruz* [4]. Le Chrétien ne doit pas s'attacher aux biens périssables *(kenyane 'abore*, cf. dans le Coran *'âjila)* [5]. *Ephrem* chante : le fol homme du monde « partage et désire obtenir toujours davan- » tage *(wadnesab cha'el yatira)* et la mort le fait dispa- » raître et lui donne trois coudées d'espace dans un

1. K. V. Zettersteen, *Die Gedichte Balais* ; cf. aussi LIII, 1-6, LXIII, 3-4.
2. Lettre de *Jacob de Seruz*, Frothingam, *Stephen bar Sudaili* (Londres 1889), 15.
3. Un autre exemple est donné par *Balai*, XXIV, 10-12 (éd. Zettersteen, 21) : « Que ton corps et ton sang, o Seigneur, nous soient un grand pont qui nous » sauve des brûlures des flammes ». Un troisième exemple d'*Ephrem* dans Burkitt, *Early eastern Christianity*, 103.

P. 284 4. Frothingam, 11.
5. *Synodicon orientale* (Syn. 585, can. XIII), éd. Chabot, 149.

» tombeau » *(bachyoul)* [1]. Le Coran dit CII, 1-2 : « Ce » qui vous domine, c'est le désir d'amasser, jusqu'à ce » que vous alliez voir les tombeaux » [2]. Le saint Abraham était âgé de soixante-dix ans quand il entendit la parole de l'Évangile que celui qui abandonne tout pour l'amour du Seigneur doit recevoir cent fois plus en retour. « Quel autre profit ai-je d'enfants de femme » et de tout le monde, sinon d'avoir passé ma vie dans » la vanité *(seriqota)*, dilapidé mon temps, mal utilisé » mes jours pour rien ? J'ai déjà atteint les portes de la » mort. Qui me défendra au Jugement ? Qui me délivrera » de mes péchés ? » [3] On remarque le rapprochement qui revient souvent : « enfants, femmes, richesses » (qui remonte certainement primitivement à *Mat.* XIX, 29). On comprend très bien pourquoi Mahomet énumère de la même manière femme et enfants parmi les biens terrestres séduisants [4], s'il est clair qu'il s'appro-
P. 285 prie ici une des formules accoutumées du langage édifiant. Mais cependant, pas plus pour lui que pour les pieux moines, le bonheur domestique n'est en soi un empêchement à la vie divine ; et Mahomet en plusieurs passages compte bien aussi femme et enfants parmi les plus précieux dons de Dieu.

Les variations sur le thème de la folie du riche, employé comme motif de conversion, sont particulièrement caractéristiques de cette littérature. Un exemple du caractère vain et éphémère du bonheur terrestre est placé devant les yeux de l'homme du monde pour l'amener à réflexion. Achelides vit le cadavre d'un homme que les vagues avaient jeté sur la rive, et il apprend que c'était un riche marchand ; alors il pensa en lui-même : « On dit que cet homme était riche et » commerçant avisé. Mais quelle utilité ou quel profit » a-t-il retiré de toute son activité et de ses richesses ? » La fin de tous les hommes, la mort amère l'a atteint. » Pourquoi quelque chose de pareil ne pourrait-il pas » m'atteindre aussi ? » [5] Thomas l'Arménien était le fils d'un homme riche et important. Sa conversion fut amenée par le fait qu'il se mit à réfléchir sur le sort de

1. *Carmina Nisibena*, LXXIV, 97-98, éd. Bickell, 139.
2. Cette traduction, citée en second lieu par *Beïdhawi*, est à préférer.
3. *Anecdota syriaca*, II, 66.
4. Voir ci-dessus page 96 ; et encore XVIII, 44 ; XXVI, 88 ; XXXIV, 34.
P. 285 5. I. A. Wensinck, *Legends of eastern Saints*, 24.

son père, qui était autrefois si riche et si puissant, et cependant « il ne lui reste rien, ni de sa famille *(kulleh* » *baiteh)*, ni de ses biens, ni de ses richesses, ni de sa » puissance ; il ne lui reste que ses péchés » [1]. Le fameux « Ubi sunt qui ante nos ? » est depuis longtemps un thème de prédilection pour les prédicateurs syriens. « Réfléchis, mon ami, compare et considère en esprit » quel est l'homme des générations anciennes et oubliées » qui vit éternellement dans ce monde. La mort a em- » porté les générations passées, les forts, les puissants, » les sages » [2]. Que celui qui est troublé par l'éclat de la magnificence terrestre considère la fin des grands et des puissants de ce monde. *Ephrem* dit : « J'ai interrogé » la Justice : A qui appartient ce tombeau et qui est celui » qui repose ici, si changé qu'il ne pourrait plus être
P. 286 » reconnu ? Et la Justice me répondit : Ici est couché » un roi brillant. Approche et vois son humiliation ! » A côté de lui est enterré un mendiant. Regarde, on » ne peut pas distinguer l'un de l'autre » [3]. Plus grand a été le souverain, plus convaincante est la prédication de la fragilité que son sort nous présente. « Combien de » chefs ont commandé des hommes depuis le commence- » ment du monde, et tous reposent sous le tombeau, et » il n'y a pas de différence entre les os des rois et ceux des » prisonniers de guerre » [4]. Nous avons montré plus haut [5] que ce motif est le centre des pensées religieuses du poète ibadite *'Adi b. Zeid* ; et on se souvient que ce motif joue un rôle important dans le Coran. Sans se lasser Mahomet exhorte les fiers habitants de la Mekke à penser au sort des puissants peuples du passé : « N'ont- » ils pas parcouru la terre ? N'ont-ils pas vu la fin » *(al-ʿaqiba)* marquée pour ceux qui vivaient avant » eux et qui étaient plus puissants qu'eux ? » (XXX, 41 ; XXX, 8 ; XXII, 44 ; VI, 6 ; IX, 70 ; XIX, 75 ; XL, 82-83). A côté de l'incrédulité à l'égard de la révélation

1. *Anecdota syriaca*, II, 158.
2. *Aphraates*, Bert. 355.

P. 296 3. *Op. Syr.*, III, 277. Cf. là-dessus la légende de la conversion d'*al-Nuʿman. ʿAdi b. Zeïd* raconte qu'un tombeau devant lequel il passait fit entendre au roi l'avertissement suivant : « Cavaliers qui passez au trot, qui vous fatiguez sur » la terre, nous étions autrefois ce que vous êtes maintenant ; vous serez un » jour ce que nous sommes maintenant » *Choua'ra an-Naṣraniyya*, 442. Ces vers étaient célèbres et ont été connus plus tard en Occident par la *Disciplina clericalis* (Ex. XXXII, éd. Hilka-Soderhjelm, 48).

4. *Ephrem: Op., Gr., III*, 122.
5. Cf. ci-dessus, p. 36 ss.

prophétique, ce qui amène la condamnation divine, c'est avant tout l'insolence, l'orgueil de la propre puissance et de la richesse. *'Ad* était sans raison orgueilleux sur terre. Les habitants disaient : « Qui est plus puis- » sant que nous ? » (XLI, 14). Il ne s'agit pas seulement ici d'une parenté de tendances religieuses, mais manifestement d'une expression stéréotypée, d'une image traditionnelle que s'était créée le langage religieux. Nous avons vu précédemment combien il était souvent question dans les vers des poètes de hautes forteresses, de peuples puissants, de princes. Ce trait se retrouve aussi dans le Coran. Mahomet parle de cela : *'Ad* « dans sa » joyeuse arrogance » *(ta'batouna)*, c'est-à-dire dans la mondanité sans soucis — fierté et contentement irréfléchi sont précisément les marques de l'impiété — s'était construit sur les hautes montagnes des monuments et des forteresses ; comme si ses habitants pen-
P. 287 saient vivre éternellement (XXVI, 128-129) ; *Tamoud* dans « sa joyeuse assurance » (*farihin*, cf. *Beïdhawi* sur le passage) avait construit ses demeures sur le rocher (XXVI, 149). « Combien de villes avons-nous détruites » parce qu'elles étaient injustes ; elles sont maintenant » renversées sur leurs ruines ! Combien de puits aban- » donnés et de hautes forteresses détruites ! » (XXII, 44 ; cf. IV, 80).

On aime beaucoup aussi les récits édifiants des punitions de Dieu qui ont atteint les riches arrogants et athées. Près de l'endroit où s'arrête le saint Abraham vivait un homme puissant, un homme « impur » et athée, qui provoquait la crainte chez les pauvres et les gémissements chez les veuves et les orphelins. Quand les opprimés vinrent se plaindre au saint, il l'avertit du Jugement de Dieu ; mais l'homme riche ne se convertit pas à sa parole. La nuit même sa maison brûla et fut réduite en cendres avec tous ses trésors. L'homme lui-même devint malade et mourut au bout de dix jours. Tout ce qui restait de ses biens fut détruit. Vignes et champs pleins d'arbres et de fruits furent dévastés en deux ans, quel que fût leur éloignement. Ce qui restait fut enlevé à sa famille. Quelques esclaves moururent, les autres s'enfuirent [1]. Mahomet utilise plusieurs fois le même thème sous une forme intermédiaire entre le

P. 287 1. *Anecdota Syriaca*, II, 39 ss.

récit édifiant et la parabole. Il parle dans Sourate LXVIII, 17-32 des possesseurs d'un jardin *(açhab al-janna)*. Ils convinrent un soir de ne pas laisser entrer de pauvres dans le jardin avant la récolte prochaine. La nuit même le jardin fut ravagé par une punition divine. Le même thème du jardin « traversé de ruisseaux et planté » de palmiers, de vignes et de toutes sortes de fruits », et qui est détruit par un forage, se présente aussi Sourate II, 268 pour une application morale. Une troisième variante du thème du jardin est racontée à propos de Saba ; la punition est ici réalisée par une inondation (XXXIV, 14-16). Il faut noter que Mahomet fait du biblique *Coré (Qarain)*, dont le Talmud a su raconter les grandes richesses, un riche arrogant, et qu'il a complètement passé sous silence sa révolte religieuse. Son peuple l'exhorte en vain : « Ne sois pas arrogant [1]
P. 288 » *(la tafrah)* car Dieu n'aime pas les arrogants. Cher-» che avec ce que Dieu t'a donné la maison à venir » *(ed-dar al-akhira)* (XXVIII, 76-77).

Précisément à cause des circonstances historiques de la révélation dans lesquelles il fait entrer le Jugement de Dieu, Mahomet a plus souvent en vue la disparition des peuples entiers que des maîtres absolus en tant qu'individus. C'est le contraire chez les Syriens. Cependant les prédicateurs syriens ont souvent su renforcer l'action de leurs appels à la repentance par des exemples empruntés à l'histoire des peuples. Par exemple *Ephrem* : « Des villes ont été consumées et des pays ont » été ravagés par la colère de Dieu, et nous n'avons pas » été effrayés » [2]. D'après *'Adi b. Zeïd* on peut juger combien le thème du Jugement de Dieu a été affectionné dans l'Eglise de la Syrie orientale. Pour nous, ce qui est particulièrement important, c'est le fait que ce que j'ai appelé ci-dessus l'utilisation morale de ce thème dans l'histoire de la révélation a été aussi familière aux Syriens. Dans le *Trésor*, il est parlé en passant de la naissance du culte des idoles chez les hommes après

P. 288. 1. C'est de nouveau un terme expressif, caractéristique de ce point de vue d'après lequel la gaîté, l'inattention *(ghafla)* à la rémunération future et l'orgueil sont la marque de l'athéisme. *Beïdhawi*, II, 224 explique dans le même sens que Mahomet : « Ne sois pas joyeux *(la-tabtar)* ; la joie *(farah)* du monde » sera par-dessus tout décriée, parce qu'elle est une conséquence de l'amour du » monde et qu'elle signifie satisfaction du monde et oubli de son caractère » éphémère ».

2. *Op. Gr.*, I, 42.

le déluge : « Et au temps de Nakor, dans sa soixante-
» dixième année, quand Dieu vit que les hommes priaient
» les idoles il arriva un grand tremblement de terre
» *(zaoʿa rabba)*. Ils tombèrent tous à la renverse, et
» toutes leurs constructions furent bouleversées et
» s'écroulèrent. Mais ils n'y prirent pas garde dans leur
» cœur ; ils accrurent seulement leur méchanceté » —
» Et dans la centième année de Nakor, quand Dieu vit
» que les hommes sacrifiaient leurs enfants aux démons
» et priaient les idoles, Dieu ouvrit les réservoirs du
» vent et les portes de la tempête, et une bourrasque
» passa sur tout le pays. Elle renversa les images et les
» autels des démons, entassa les idoles et les autels, et
» dressa dessus une grande colline qui existe jusqu'à
» maintenant. Cette bourrasque est appelée par les
» savants « le déluge de vent » *(taupana derouha)* [1]. Il
P. 289 faut remarquer non seulement que les catastrophes sont ici, comme souvent dans le Coran, la punition de l'incrédulité et du culte des idoles, mais surtout que le développement du thème évoque fortement les idées du Coran. Tremblement de terre et ouragan (ce dernier par exemple Sourate XLI, 15 ; XVII, 70 ; XXIX, 39) sont (à côté du coup de tonnerre) aussi chez Mahomet les châtiments qui anéantissent les peuples incrédules. Que l'on compare avec par exemple Sourate XVII, 84 la phrase « ils accrurent seulement leur méchanceté ».

En opposition à la vigilance, la crainte et le combat pour le salut, qui sont obtenues par les bonnes œuvres, se place l'insouciance, *amelia*, l'inattention et la négligence des athées. Au dernier jour, les deux troupes des élus et des damnés se tiendront face à face, ce sont *oi agônidzomenoi*, les antagonistes, c'est-à-dire, *oi amelountes*, les insouciants [2]. Ainsi souvent le mot insouciance, *amelia* (syrien *mahmeyanota, rafyota)* est employé pour désigner l'état des impies. Les pénitents se lamentent : « Malheur à nous, car nous avons passé
» nos jours en toute insouciance » [3]. Je pense aux péchés
» que j'ai commis dans mon insouciance *(beyad rafyoti)*
» et à la punition qui m'attend à cause d'eux ; et une
» terreur subite court dans mes os ; la crainte et l'an-
» goisse m'accablent... J'ai passé ma jeunesse et mon

P. 289 1. C. Bezold, *Die Shatzhöhle, syrisch und deutsch*, 132, 134.
2. Ephrem, *Op. Gr.*, I, 31.
3. *Ibid.*, II, 144 ; cf. I, 216.

» âge mûr dans l'insouciance *(rafyota)* » [1]. De nombreux passages nous enseignent que l'insouciance dont se rend coupable le négligent, *amelês*, est avant tout l'inattention à la rémunération future. *Ephrem* dit de celui qui vit dans une pareille insouciance : « Il ne » convient pas de prendre les vissicitudes accidentelles » pour la fin de la vie. Si encore l'insouciant avait com- » pris les déclarations des Ecritures sur les châtiments » après la mort ; il pense que cela est pour les autres » et non pas pour lui » [2]. C'est pourquoi la pensée de la mort est propre à secouer l'indifférence ; grâce à elle « nous sommes capables d'écarter les mauvaises habi- » tudes, les frivolités et les négligences » [3].

Dans le même sens, Mahomet emploie le terme *ghafala* subst. *ghafla*. Si quelquefois dans le Coran ce terme est employé pour désigner une ignorance indéniable de la culpabilité personnelle (VII, 178 ; VI, 157), cepen-
p. 290 dant dans la plupart des cas il a le sens d'une blâmable inattention, négligence ou insouciance (par exemple XII, 3 ; XXVIII, 14 ; XXIV, 23). Comme expression du langage religieux, le mot désigne le plus souvent l'état des incroyants : « Invoque ton Dieu dans la » crainte et l'humilité et ne sois pas un des *ghafilin* » (VII, 204). Les incroyants sont ceux dont Dieu a fermé le cœur, les yeux et les oreilles. Ce sont les *ghafilin* de Sourate XVI, 110. Mais en particulier la *ghafla* est l'inattention à la rémunération future, au Jugement imminent. « La reddition des comptes approche pour les » hommes, mais ils se détournent dans la *ghafla* » (XXI, 1). « Mets-les en garde contre le jour de la détresse où » tout s'accomplira, tandis qu'ils vivent dans l'insou- » ciance, *ghafla*, et l'incrédulité » (XIX, 40). Quand l'âme sera citée devant le Jugement de Dieu, on lui dira : « Tu n'as pas fait attention à cela » (*kunta fi ghaflatin min hada*, L, 21). La même idée doit être au fond des passages où il est dit des incrédules qu'ils n'observent pas les signes de Dieu, c'est-à-dire ne font pas attention à sa révélation avant tout *('an ayatina ghafiloun)*, parce que la révélation a pour contenu premier l'annonce de la double rémunération dans l'au-delà (X, 7, 92 ; VII, 132). La méconnaissance s'étend aussi

1. *Op. Syr.*, II, 350, 352.
2. *Op. Gr.*, III, 115.
3. *Ibid.*, III, 273.

à la vie future. « Ils ne connaissent que la vie terrestre » apparente et ne considèrent pas la vie future » (*wahum 'an al-âkhira hum ghafiloun*, XXX, 6). Il est difficile de contester que cet emploi de *ghafala* dépend de la langue religieuse de l'Eglise syrienne.

Une gravité bigote, et même sombre, caractérise cette piété syrienne. Le rire, surtout le rire éclatant, la gaieté, la plaisanterie, le bavardage, les causeries sentimentales, le chant mondain et la musique passent pour débordements de cette insouciance, *amelia*, qui est au dire d'*Ephrem* « cause de beaucoup de maux » [1]. *Aphraates* met sur le même plan « le rire éclatant et les paroles » déshonnêtes » qu'un Chrétien doit écarter de ses lèvres [2]. *Ephrem* s'écrie dans une prédication sur le Jugement dernier : « Malheur à ceux qui perdent en rires et bra- » vades ce temps favorable à la repentance et à la conver- » sion » [3]. Il consacre une prédication spéciale à ce thème « que les Chrétiens ne doivent pas jouer comme » des enfants » et il assure entre autres choses que « le
P. 291 » malheur sera la récompense des rieurs » [4]. Quand on prescrit aux moines de « ne pas être farceurs et de ne » pas rire constamment » [5], cela se comprend sans plus. Mais on exige la même gravité et la même dignité de maintien des laïcs aussi. Quand les catéchumènes se présentent, le presbytre doit rechercher quel a été leur genre précédent de vie. Il doit s'assurer qu'ils sont paisibles et humbles, qu'ils ne ressemblent pas à ceux qui tiennent de vains propos *(memalele betilata)*, qu'ils ne sont ni des détracteurs aux paroles impudiques ni des railleurs *(mechajane)*, ni des traîtres ni des farceurs *(megahkane)* [6]. Parmi les péchés auxquels le presbytre doit particulièrement prêter attention pour juger

P. 290 1. *Op. Gr.*, III, 114.
2. Bert, *Aphraates Homilien*, 100 ss. ; cf. 146.
3. *Op. Gr.*, II, 199.
P. 291 4. *Op. Gr.*, III, 53.
5. *Nomokanon* de *Mihael de Mabuz*, *Oriens Christianus*, VIII, 147.
6. *Testamentum Domini*, éd. Ragmani, 110. Il va de soi qu'une attitude digne et sérieuse convient partout au religieux. Les textes cités évoquent directement la conduite de Pythagore à l'égard d'un adepte reçu dans un groupe de jeunes. Il examinait comment il s'était conduit envers ses parents et les gens de la maison. « Ensuite il considérait leurs rires inopportuns, leur silence, leurs » bavardages déplacés », Jamblique, *Vita Pythag.*, 59. Cet usage peut très bien convenir aux communautés pythagoriciennes du temps de Jamblique. Mais il y a encore loin de là aux exagérations du sérieux et de la tristesse que nous trouvons dans la piété des moines.

l'état spirituel de son troupeau, on ne compte pas seulement l'insouciance *(mahma yanota)*, mais encore le rire déplacé et inutile *(guhka betila wadela bezabna)* [1]. Comme signe de légèreté d'esprit mondaine, on considère aussi le bavardage inutile et la loquacité. « Ne » prenez pas part aux histoires échevelées *(chao'ite)* » et aux bavardages fous *(lezta)* des mondains. Chassez » loin de vous tout bavardage ininterrompu *(praehsiya,* » *parrêsia)* et toute parole inutile *(mamle betale)* » écrit *Icho'yahb* [2]. On condamne encore plus sévèrement la musique et le chant mondains. A propos de *Psaume* XCV, 2, *Ephrem* lance l'anathème contre les chants diaboliques : « Il est dit en *psaumes* et non en » *chants joyeux* ; en psaumes et non en chants diaboli- » ques ; il est dit : allons, prosternons-nous et prions » Dieu et lamentons-nous ; donc ne dansons pas et ne » faisons pas de musique, mais lamentons-nous en psau- » mes et hymnes » [3].

P. 292 Comme nous l'avons déjà vu, c'est avec les mêmes traits que Mahomet dépeint la légèreté de l'esprit mondain. Avec des termes comme *lahw* et *la'ib*, farce et plaisanterie, *laghou*, discours vide et une foule d'expressions désignant la vaine joie, l'insouciance, il caractérise l'être et la vie de l'homme du monde [4]. Il a eu certainement une expérience profonde de la vie vaine des incroyants et il a servi pendant des années de cible à leurs moqueries et à leurs farces. Et cependant ce trait n'est pas suffisamment expliqué par de telles expériences pour sa prédication. Le vrai point de vue pour comprendre l'esprit moqueur et léger des incrédules dans la négation de son idéal de piété, c'est indubitablement qu'il s'est approprié une conception religieuse arrêtée et même déjà fixée dans une habitude homilétique. On remarquera avant tout que Mahomet donne ces caractéristiques de la mondanité dans les mêmes contextes que les formules de l'Eglise syrienne.

1. *Testamentum Domini*, 74.
2. *Epistolae, C. S. Ch. Syr.*, LXII, 118.
3. *Op. Gr.*, III, 53. Cf. aussi au même endroit *asmata toû enantiou.*

P. 292 4. Les *Zohhad* des générations ultérieures condamnèrent le rire encore plus sévèrement s'il est possible. A propos de la parole du Coran : « Il ne passera » sur rien, ni petite, ni grande chose » (LIV, 53). *Ibn 'Abbas* aurait dit : « la » petite chose c'est le sourire, la grande chose c'est le rire », *Cod. Ups.* 467, Tornberg, fol. 12 b.

Dans les deux cas, l'essentiel est l'opposition entre l'insouciance de l'homme du monde et la proximité du Jugement, son inattention et la rémunération future. Ces descriptions fréquentes de l'essence de l'impiété par opposition à la crainte et la vigilance des croyants ont été attribuées, par erreur, à des expériences vécues de Mahomet. Même la haine qu'il portait à l'art mondain des chants et de la poésie (il s'est laissé entraîner un jour à un acte cruel qui contraste étrangement avec sa générosité bien connue pour les offenses personnelles), cette haine avait ses raisons profondes dans le milieu religieux auquel il appartenait [1].

## VII. Ephrem

P. 45 La piété eschatologique du Coran est donc très proche des conceptions religieuses qui dominaient dans l'Eglise de Syrie avant Mahomet et de son temps. Cette piété syrienne est proprement une religion de moines ; elle a donc, en tant que telle, subi très fortement l'influence du monachisme égyptien. Les exigences de cet idéal religieux se sont étendues largement aussi aux laïcs dans la mesure où ils voulaient être considérés comme réellement pieux et pénitents. Cela nous est montré particulièrement par l'organisation des communautés du *Testamentum Domini*.

Je voudrais encore montrer que la prédication coranique de l'au-delà et du Jugement a eu aussi ses modèles que nous connaissons bien dans la littérature syrienne. A mon avis, les choses se présentent de telle manière qu'il ne s'agit pas en tout cas simplement de l'emprunt d'une tendance religieuse ou d'un état d'esprit général ; il me semble qu'il y a essentiellement à la base un seul et même schéma homilétique. Nous voyons cela non seulement dans le choix et l'arrangement des conceptions eschatologiques (composition qui trahit dans les deux cas une proche parenté avec la littérature apocalyptique du monachisme oriental, en particulier avec l'*Apocalypse de Paul* et celle de *Jean*), mais avant tout

1. Le canon XXXVII du Synode nestorien de 576 ordonne : « Que désormais » les chrétiens ne laissent pas leurs filles se consacrer à l'étude de la musique » profane » (*Zemara de 'alma*) Chabot, *Synodicon orientale*. Cf. aussi *Leges Homeritae*, Migne, *P. G.*, LXXXVI, 601.

dans l'utilisation homilétique, dans le choix religieux
P. 46 des textes eschatologiques. La parenté ne se rapporte pas seulement aux idées religieuses, mais en plusieurs cas à la forme homilétique même, aux tournures édifiantes classiques. Mais il va de soi qu'il ne faut pas anticiper et penser à une dépendance littéraire directe. Ce que Mahomet a reçu du Christianisme, il l'a seulement appris par la prédication orale et par des contacts personnels.

Parmi les prédicateurs de l'Eglise syrienne, *Ephrem* dépasse de beaucoup en importance tous ses prédécesseurs et ses successeurs. Très estimé également par les Monophysites, les Melkites et les Nestoriens [1], il a exercé une influence incomparable sur tout le Christianisme syrien par ses homélies et ses chants. Mais *Ephrem* n'a jamais traité de thème homilétique de manière plus impressive que celui du Jugement dernier et de la rémunération dans l'au-delà. Aucun des Pères de l'Eglise n'a dépeint comme lui le thème du *dies irae* avec une gravité si solennelle et une conviction si émouvante. Son style manque totalement de la précision et de la finesse qui auraient mieux convenu au sujet. Mais au lieu de cela, son éloquence se répand comme un fleuve ardent ; il entasse les épithètes effrayantes et les phrases se succèdent en vagues passionnées. Il est manifeste que c'est ce côté de son art homilétique qui a fait la plus grande impression sur ses compatriotes. Un auteur nestorien écrit par exemple de lui : « Ses poésies sont plus » émouvantes que les lamentations de Jérémie, elles » sont plus pleines de contrition, de compassion, de » deuil ; elles sont encore plus lourdes de larmes » [2].

Les prédications d'*Ephrem* sur le Jugement suivent un schéma assez bien arrêté. Son registre n'a pas plusieurs tons. Ce sont essentiellement les mêmes idées qui
P. 47 reviennent avec des variantes, les mêmes mots reviennent assez habituellement. A ce point de vue aussi Mahomet ressemble à son prédécesseur syrien.

*Ephrem* commence ordinairement sa prédication sur le Jugement avec conviction, comme si l'idée du Jugement l'envahissait de crainte. Il doit parler par amour ;

P. 46 1. Sa fête religieuse est célébrée chez les Nestoriens dans la « semaine des » Pères syriens », *Hist. Nest. P. Or.*, V, 294.
2. *Ibid.*, V, 297.

mais il est presque capable de le faire par crainte [1]. Il décrit sa crainte en hyperboles orientales : « En consi- » dérant tout cela (le Jugement, etc...), les choses à » venir me remplissent de crainte, et je suis tout à fait » saisi. Mes yeux pleurent, la voix me manque, mes » jambes se raidissent, ma langue tremble, ma raison » est muette » [2]. La gravité du Jugement, il sait la rendre d'une manière d'autant plus expressive qu'il parle constamment du Jugement comme d'un événement tout à fait imminent ; on a l'impression que l'heure redoutable va sonner : « Ce Jour s'avance vers » nous, mes frères, ce Jour redoutable et effrayant ; et » vous, mes bien-aimés, vous vous enorgueillissez, ne » voulant pas utiliser ce peu de temps, et travailler à » vous rendre Dieu favorable. Voici, les jours, les saisons, » les mois passent comme un songe et comme une ombre » du soir : si bien que la Parousie du Christ. majestueuse » et terrible viendra bientôt » [3].

Chez *Ephrem* aussi, le dernier jour fait irruption par un épouvantable coup de tonnerre. Il dépeint les hommes doucement assoupis ; mais « soudainement viendra » du ciel un grand bruit et des tonnerres effrayants et » des éclairs effroyables avec des séismes » [4]. Il n'est pas dit explicitement chez *Ephrem* (pas plus que dans le Coran) que ce cri effrayant qui ébranle le monde soit le premier coup de trompette ; mais on a l'impression qu'il faut identifier les deux choses. Le son de la trompette ébranle le monde entier. « Il est plus puis- » sant que tout tonnerre [5] ; il éveille une véritable ter- » reur chez les hommes [6] ; alors le monde disparaît ». Pendant le tremblement de terre, les cieux sont roulés, les étoiles tombent, comme les fruits du figuier ou les feuilles sèches. Le soleil s'assombrit de peur et la lune
P. 48 frémit de crainte. Les étoiles brillantes deviennent sombres d'angoisse devant le Jugement. Le tremblement de terre atteint la mer, tout est anéanti, englouti. La poussière de la terre prend feu, tout devient fumée (*teha*, cf. Sourate XLIV, 9). Les montagnes se fondent

P. 47
1. *Op. Gr.*, II, 251.
2. *Op. Gr.*, II, 192, cf. I, 53.
3. *Op. Gr.*, II, 50.
4. *Op. Gr.*, I, 52.
5. *Op. Gr.*, II, 251.
6. *Op. Gr.*, II, 193.

de peur, comme du plomb dans le four ou comme de la chaux vive, et toutes les collines s'écroulent [1]. Vient maintenant la Résurrection des morts. La trompette sonne pour éveiller ceux qui sont dans les tombeaux. Au second coup, tous les morts se lèvent. Plus rapide qu'un clin d'œil est le geste du Fils qui réunit tous les morts au lieu du Jugement [2]. On remarque ici la représentation propre à Mahomet de *deux* coups de trompette dont le second introduit la Résurrection des morts (XXXIX, 68). *Ephrem* voit le miracle surtout en ce que la Résurrection se produit « en un clin d'œil » [3] Mahomet a souvent parlé de la promptitude avec laquelle la Résurrection s'accomplira. L'expression « un geste plus » rapide qu'un clin d'œil » revient presque mot pour mot dans le Coran : *wa-ma'amr as-sa'a 'illa kalamh albaçar aw houwa 'aqrab*, le commandement de l'Heure est comme un simple clin d'œil ou encore plus rapide [4]. Nous avons discuté plus haut (p. 76) l'idée des commentateurs sur le *tirb* coranique. Si la traduction « enviable » milieu de la vie » est exacte, ce trait a aussi sa contrepartie chez *Ephrem*. « Au même âge *(chaoyuta)*, le » Créateur l'éveille, à l'âge d'Adam. L'homme sera res» suscité à l'âge où il a été créé. Personne à la Résurrec» tion ne sera plus petit ou plus grand qu'un autre. Ils ne » seront élevés que par de bonnes œuvres et de bonnes » actions. Quelques-uns seront brillants comme la lumiè» re ; d'autres seront comme l'obscurité. Ce sont les » œuvres de la justice » [5]. *Ephrem* parle souvent de la lumière et de l'obscurité comme caractéristiques des diverses classes au Jour de la Résurrection : « Le corps » des justes brillera sept fois plus que l'éclat du soleil ; » ceux des pécheurs seront trouvés ténébreux » [6]. C'est
P. 49 encore, comme nous l'avons vu, un trait qui revient toujours dans les descriptions coraniques du Jugement.

*Ephrem* peint en fortes couleurs l'angoisse qui saisit alors la création. « La peur saisit tous les êtres vivants ; » ils deviennent comme morts. Les hommes n'osent plus » espérer à cause de l'ardente colère du Juge. Dieu se

P. 48 1. *Op. Syr.*, III, 643 ; cf. *Op. Gr.*, I, 39.
2. *Op. Syr.*, III, 636.
3. *Op. Gr.*, I, 52 ; II, 192 ; cf. *I Cor.*, XV, 52.
4. Pour la traduction d'*aqrab*, cf. *Beïdawi* au passage cité.
5. *Op. Syr.*, III, 637.
P. 49 6. *Op. Gr.*, III, 148.

» lève pour le Jugement ; le ciel et la terre se fondent, » l'univers entier frémit et toute la splendeur du monde » disparaît » [1]. « Alors, mes frères, il survient sur tous » les hommes embarras, crainte, stupeur ; c'est l'effet » du son éclatant de la trompette, dans l'attente inquiète » de ce qui va arriver à la terre habitée » [2]. Toute la création tremble, les anges eux-mêmes sont saisis de crainte [3]. C'est alors que le Juge vient en personne, ou plutôt il se manifeste, devient visible, car *Ephrem* ne pense pas proprement à l'arrivée de Dieu (comme Mahomet, Sourate LXIX, 16-17). Les cieux se fendent et la majesté divine apparaît derrière le rideau qui tombe. « Alors les » cieux se déchirent et le roi des rois, le chef des chefs se » révèle, comme un éclair effrayant, avec une grande » puissance et une gloire inimaginable » [4]. Il n'était naturellement pas possible d'éviter de parler du Christ comme juge dans une description bâtie sur les récits synoptiques du retour de Jésus. Mais il est très étonnant qu'*Ephrem* en tienne si peu compte. Il dit : « le Dieu » de l'univers, notre Dieu puissant et glorieux, le maître » du monde futur, etc... » [5]. Un auditeur non prévenu ne pourrait jamais penser au Christ comme Juge.

A cette heure l'homme est entièrement seul, abandonné de tous ceux chez qui il était habitué à chercher du secours, seul chargé de ses fautes devant son Juge. « Considérons que les extrémités de la terre ne nous » serviront à rien en cette heure. Pensons que là per- » sonne ne pourra aller au secours d'un autre ; mais » chacun sera chargé de son propre fardeau, et présen-
P. 50 » tera à son tour la justification demandée à chacun » [6]. — « Chacun portera son propre fardeau... et chacun de » nous répondra de son affaire devant le juge. En cette » heure personne ne pourra appeler personne au secours ; » ni le frère son frère ; ni les parents leurs enfants ; » ni les enfants leurs parents ; ni l'ami ses amis ; ni le » mari sa femme » [7]. L'idée que chacun est livré à lui-

1. *Op. Syr.*, III, 634.
2. *Op. Gr.*, II, 193.
3. *Op. Gr.*, II, 50.
4. *Op. Gr.*, II, 214.
5. *Op. Gr.*, II, 193 ss.
P. 50 6. *Op. Gr.*, II, 211.
7. *Op. Gr.*, I, 29 ; cf. II, 201 : « Où est le père qui a engendré ? Où est la » mère qui a enfanté ? Où sont les frères ? Où sont les enfants ? Où sont les » amis ? Où est le riche ? Où sont les puissants ?

même, que personne ne peut aider quelqu'un, ni le frère le frère, ni le père l'enfant, etc... Mahomet l'a exprimée avec force, et l'a présentée ordinairement dans chaque description du Jugement en tournures stéréotypées. On remarquera particulièrement l'expression : « chacun » portera son propre fardeau », qui revient si souvent dans les textes d'*Ephrem* [1]. Tout lecteur familier avec la langue du Coran pensera à la tournure coranique équivalente : *la taziro wazira wizra ukhra* etc... « une » (âme) chargée ne pourra pas prendre sur elle la charge » d'une autre âme, et quand l'âme chargée appellera » au secours, aucune autre ne pourra prendre sa charge, » pas même un parent » (XXXV, 19 ; cf. LIII, 39 ; XXXIX, 9 ; XVII, 16 ; VI, 164).

La possibilité de l'intercession est catégoriquement combattue par *Ephrem*, manifeste et assez étonnante contradiction avec les vues courantes du Christianisme syrien de l'époque [2]. « Même les séraphins ne se préoc- » cupent pas (d'intervenir en faveur des pécheurs), car » ils sont eux aussi dans le trouble et la crainte. Ils » voient l'ardente colère du Juge, et ils se taisent comme » des morts. Les saints n'osent pas lui adresser de prière, » car le souffle ardent de sa colère s'élève. Ils frémissent » de peur ; s'ils risquaient d'être comptés parmi les » pécheurs » [3].

La plus navrante reddition de comptes sera endossée
P. 51 par ceux qui ont vécu dans l'indifférence, *amelia* [4]. Les insouciants, les enfants du monde à l'esprit léger voient, maintenant qu'il est trop tard, l'abîme profond de leur perte et dans leur désespoir ils reconnaissent maintenant leurs péchés ; ils ont passé leur vie dans la négligence, la joie frivole, la plaisanterie et les rires ; dans leur arrogance ils se sont moqués des saintes Ecritures ; ils ont ri de leur menaces et raillé ceux qui les lisaient ; ils n'ont pas célébré les jeûnes, ils n'ont pas veillé, ils n'ont pas été miséricordieux envers les pauvres. La vie frivole les a trompés. « Alors ils pousseront des cris et

1. Cf. aussi en dehors des passages cités, *Op. Gr.*, III, 371.

2. Cf. par exemple *Anecdota Syriaca*, II, 59 : « Par ses prières et celles de » tous les saints ses compagnons, nous pouvons, misérables que nous sommes, » trouver grâce et miséricorde au Jour du Jugement ».

3. *Op. Syr.*, III, 635. Les incroyants ne trouvent ni sauveur ni intercesseur : « Personne n'est capable de porter secours ou d'intercéder pour eux ». *Op. Gr.*, II, 201.

P. 51 4. *Op. Gr.*, II, 254.

» diront : « Hélas ! comment avons-nous passé ce temps » favorable dans l'indifférence ? comment cette vie » vaine nous a-t-elle joués ? comment, voyant les autres » lutter, n'avons-nous pas combattu ? comment avons- » nous entendu les saintes Ecritures et avons-nous ri » en nous moquant de ceux qui les connaissaient ? » [1] — « Du reste, ils pousseront alors des cris et ils diront » avec des larmes amères : comment avons-nous passé » ce temps favorable dans l'indifférence ? comment » avons-nous été trompés ? Et comment nous sommes- » nous moqués en entendant les Ecritures ? » [2] C'est presque de la même manière et avec les mêmes imputations que Mahomet fait s'accuser les incroyants condamnés ou les fait accuser par Dieu, par les anges châtieurs ou par les croyants. L'accusation, si typique dans le Coran, de mépris et de raillerie de la révélation divine, de ses menaces et de ses avertissements, ne manque pas chez *Ephrem*.

Parmi les situations les plus dures décrites dans le Coran se trouve la scène où les incroyants sont entraînés dans l'Enfer par les anges châtieurs avec toute sorte d'outrages et d'humiliations. *Ephrem* aussi emploie toute son éloquence à présenter ces mêmes scènes de manière à déchirer les cœurs : « Alors, du reste, chassés » et frappés par des anges cruels, ils courront aux abois, » grinçant des dents et ils se tourneront vers la hauteur » pour voir les justes dans leur résidence » [3]. Que l'on compare, par exemple Sourate VIII, 52 : « Si tu pouvais » seulement voir comment les anges entraînent les » incrédules et les frappent au dos et au visage ! » Après un dernier adieu déchirant aux élus, à leurs parents,
P. 52 etc... ils sont entraînés et disparaissent sans retour dans leur nouveau séjour.

Grimme a indiqué [4] que « la fantaisie de Mahomet » dans la description des joies du Paradis devait avoir » grandement bénéficié du souvenir des images em- » ployées par Ephrem ». En fait il y a une parenté évidente sur ce point entre Mahomet et le prédicateur syrien. Il vaut la peine de donner quelques extraits de ce cycle de poésies sur le Paradis.

1. *Op. Gr.*, II, 220.
2. *Op. Gr.*, II, 201 ; cf. II, 216-218.
3. *Op. Gr.*, II, 220 ; cf. II, 200 ss.
P. 52 4. *Muhammed*, II, 160, n. 9.

Comme dans le Coran, *Ephrem* représente le séjour des élus comme un jardin de plaisance situé sur une haute montagne. Le Syrien donne nettement à comprendre qu'il a conçu le Paradis comme un lieu de notre terre. *Madr.* I : « Avec les yeux de l'esprit, j'ai vu » le Paradis, tous les sommets des montagnes étaient » au-dessous de lui. C'est seulement à ses pieds qu'a » atteint le plus haut point du déluge »[1]. *Madr.* II (*ibid.*, 567) : « Ses eaux de source sont saturées de par- » fums. Mais quand elles nous parviennent (comme » fleuves) elles sont privées (de leur qualité), pour que » nous puissions les boire sur notre terre ».

*Ephrem* parle comme Mahomet des divers degrés du Paradis. *Madr.* II (*ibid.*, 568) : « Le sol *(ar'a)* du Para- » dis appartient aux pénitents *(tayyabe)*, le domaine » intermédiaire aux justes *(zaddiqe)* la partie élevée » aux *vainqueurs* (*naççihe*, c'est-à-dire aux martyrs), le » sommet à la Majesté divine *(chekinta)* »[2]. Le Coran parle quelquefois de deux classes d'élus (LVI, 10-14), mais souvent aussi d'autres *darajat* du Paradis. Une énumération des diverses dignités des élus se rencontre aussi dans le Coran, par exemple Sourate IV, 71 : Les Prophètes, les justes *(aç-çiddiqoun)*, les martyrs et les pieux *(aç-çalihoun)*.

*Madr.* X (*ibid.*, 594) : « Là est une source qui produit » les fruits des différents mois. Les fruits suivent imme- » diatement les fleurs. Là jaillissent de magnifiques
P. 53 » fontaines : vin, lait, miel et beurre. Décembre apporte » la semence qui germe, le mois suivant fait apparaître » les épis ; février arrive avec de magnifiques gerbes ». Dans l'énumération des fleuves du Paradis, « l'eau qui » ne se corrompt pas » (XLVII, 16) est particulière à Mahomet.

*Madr.* VII (*ibid.*, 582) : « Heureux le pauvre qui vien- » dra à l'endroit où toutes les richesses abondent et sont » rassemblées autour de lui. La chalcédoine doit rester » dehors et des perles nettoyées seront rejetées pour ne » pas souiller la majesté du pays. On les jette au loin

1. *Op. Syr.*, III, 563.

2. Le Judaïsme connaît aussi une semblable classification des gens pieux. Il est étonnant que les pénitents obtiennent le second degré du Paradis. Seuls les enfants innocents, qui meurent pendant l'étude de la Tora, parviennent plus haut. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, III, 55.

» comme des cailloux, et le béryl passe en ce pays pour » impur et souillé comme la lie ».

C'est dans ce monde magnifique que vivent les élus. *Madr.* V (*ibid.*, 574) : « C'est là que je vis les tentes » des justes, arrosées d'onguents, embaumant les par- » fums, couronnées de fleurs et de fruits. Les demeures » des hommes étaient comme leurs œuvres. Quelques- » unes peu ornées, d'autres éblouissantes ; quelques- » unes de couleur ordinaire, d'autres brillantes de magni- » ficence ». Comme ici les élus sont représentés parés pour un festin nocturne, la félicité est représentée comme une fête éternelle ; ce tableau ressemble absolument à la description du Coran. *Madr.* IX (*ibid.*, 589) : « Ils » sont à table, à l'ombre des arbres dans l'air clair. » Des fleurs poussent à leurs pieds ; des fruits pendent » au-dessus de leurs têtes. Leur toit est de fruits, leur » parterre de fleurs. Qui aurait jamais entendu parler » de cela ou vu un nuage épais de fruits sur la tête et » un tapis de fleurs sous les pieds ! » — « Des vents » doux courent, toujours en mouvement, et comme » Marthe et Marie, ils se hâtent de préparer le repas. » Car ici les hôtes éternels ne quittent jamais le festin. » Mais Marthe fut fatiguée et eut la hardiesse de mur- » murer contre celui qui invite au Paradis où les servi- » teurs seront attentifs sans se lasser ». — « Dans le » Paradis il y a des vents rapides (comme serviteurs) » devant les justes. L'un souffle la satiété, l'autre fait » couler la boisson. Une brise est remplie d'huile, une » autre d'onguent. Qui a jamais vu des vents servir ? » ou des brises qui donnent à manger et à boire ? Ici » les vents donnent d'une manière spirituelle la nourri-
p. 54 » ture pour une vie spirituelle. C'est un repas sans » fatigue où les mains ne se lassent pas ». Les « éphèbes » beaux comme des perles » du Coran sont ici des vents qui servent les élus « en esprit ». Cette pauvre tentative de spiritualisation ne pouvait manifestement offrir à l'auditeur impartial aucune représentation sensible ; il devait rester attaché au sens physique.

Le vin, dont jouissent les élus, ne manque pas non plus chez *Ephrem* ; même une allusion cachée aux vierges du Paradis pourrait être trouvée dans ses paroles. *Madr.* VII (*ibid.*, 584) : « Celui qui s'est privé de vin » jusqu'à sa mort sera attendu avec ardeur par les » vignes du Paradis. Chacune lui tend son raisin sus- » pendu. Et si quelqu'un a vécu dans la virginité, elles le

» recevront dans leur sein pur, parce que comme moine » il n'est pas tombé dans le lit et le sein d'un amour » terrestre ». Mahomet parle aussi des raisins qui pendent pour qu'on puisse commodément les saisir, Sourate LXXVI, 14.

Nous avons déjà parlé de la signification du *tirb* coranique (p. 76). *Ephrem* chante aussi l'éternelle jeunesse des glorifiés. *Madr.* VII (*ibid.*, 583) : « Pense au » Paradis, vieillard ! Quand une fois son parfum te » rafraîchira, son arôme te rajeunira, tes taches dis- » paraîtront dans la beauté qui t'environnera. Que Moïse » te soit en exemple. Ses joues couvertes de rides devin- » rent là (dans le Paradis) belles et étincelantes. C'est » un symbole mystique du rajeunissement des vieil- » lards au Paradis ».

Quand Mahomet veut représenter le côté spirituel de la félicité, il ne sait parler seulement que de la paix du Paradis. *Ephrem* aussi met toute l'importance sur la paix. *Madr.* V (*ibid.*, 575) : « Aussi bien qu'à sa beauté » je me suis réjoui à sa paix. Car en lui habitent la » beauté sans tache et la paix sans crainte ».

Bien que ce ne soit pas dit dans ces hymnes du Paradis, on peut penser que chez *Ephrem* comme dans le Coran les élus sont pleins d'un humble étonnement du fait d'être précisément arrivés au Paradis. « Chacun
P. 55 » d'eux réfléchira sur lui-même, et dans la lumière » dira : est-ce bien moi ? comment n'ai-je pas été trouvé » indigne ? ». Les anges les tranquilliseront en leur disant que cette récompense leur est procurée par leurs bonnes œuvres [1].

Les citations ci-dessus doivent avoir clairement montré la parenté indéniable entre les descriptions du Coran et celles du Père syrien. Ce serait donc une injustice manifeste de vouloir reprocher à l'Arabe Mahomet l'épais réalisme de sa conception de l'au-delà. *Ephrem* a mis en garde, ici et là, contre une interprétation trop littérale de ses descriptions. *Madr.* XI (*ibid.*, 596) : « Pour comprendre le Paradis, on doit le rendre sensi- » ble par des conceptions terrestres. Mais ton entende- » ment ne doit pas être induit en erreur par ces dénomi- » nations ; car le Paradis est représenté ici dans des » expressions qui sont familières à ta race. Mais ta

P. 55 1. *Op. Gr.*, II, 54.

» nature est très faible et ne peut pas embrasser la vraie » grandeur du Paradis. La beauté même du Paradis » est pâle quand elle est dépeinte avec les faibles cou- » leurs de ta race ». Mais il y a peu à attendre d'une semblable spiritualisation. Il était plus facile de laisser agir ces images sur la fantaisie dans leur forme sensible que de limiter cette action. C'est ainsi que ces représentations réalistes se sont imposées certainement, non seulement à l'auditeur, mais aussi au poète lui-même. Partout dans l'histoire du monachisme oriental se constate le fait que l'ardente faim d'une vie joyeuse, que l'on cherchait à vaincre par de si puissants moyens, s'est créé une compensation dans les conceptions de l'au-delà.

Le jugement chrétien a toujours essayé de prouver les insuffisances morales de Mahomet par les joies sensuelles de son Paradis. Comme la déesse de l'histoire doit en avoir ri ! Même un savant assez avisé pour reconnaître que « la matérialité des représentations de » l'au-delà » ne reposait pas seulement sur la personnalité de Mahomet, « mais sûrement en grande partie sur » la foi épaisse de ses garants juifs et chrétiens », voit
P. 56 là une preuve du profond état de paganisation et de division du Christianisme arabe, considéré comme la matrice de l'Islam [1].

Mais l'épais réalisme des conceptions de l'au-delà n'est pas une caractéristique spéciale au Christianisme arabe ou à *Ephrem*. C'est plutôt l'héritage antique du Christianisme populaire fidèlement conservé, surtout par la piété monastique orientale. Le modèle primitif a été fourni par les descriptions juives de l'âge messianique où les gens pieux mèneront, après la première Résurrection, une vie de cocagne sur une terre d'une fécondité légendaire ; il y a aussi place pour les jouissances sexuelles et la procréation [2]. Remarquons simplement ici combien un homme comme *Irénée*, par

P. 56 1. W. RUDOLPH, *Die Abhängigkeit des Qorans vom Judentum und Christentum* (Stuttgart, 1922), 32.

2. Cf. Weber, *op. cit.*, 380. Manger, boire et procréer existent dans les jours du royaume messianique après la première résurrection, mais pas dans l'éon futur. *Fragen des R. Eliezer*, Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, III, 10. Une espèce de jouissance sexuelle spirituelle trouve place dans l'état intermédiaire après la mort. *Ibid.*, IX, 51.

exemple, a pu emprunter aux conceptions juives [1]. *Irénée* cite Papias sur les raisins géants qui s'offrent eux-mêmes aux élus : « La vigne criera : Je suis la » meilleure, prends-moi ; bénis le Seigneur en moi ! » Cela nous montre, entr'autres choses, que ces raisins qui s'offrent ainsi aux élus (dans les descriptions d'*Ephrem* et de *Mahomet*) ont eu depuis l'antiquité leur place marquée dans les descriptions du Paradis.

Mais le Christianisme populaire ne s'est pas seulement distingué par ces descriptions précises provenant de conceptions chiliastes juives. La foi populaire, encore moins que la théologie, n'est arrivée à une doctrine claire et cohérente sur la vie de l'au-delà. En particulier plusieurs obscurités règnent sur la question de savoir si le Paradis est placé sur terre ou dans un royaume
P. 57 extraterrestre ; comme aussi sur la question de savoir si la félicité accordée aux gens pieux immédiatement après la mort (d'après *Luc* XXIII, 43), dans le Paradis doit être considérée comme définitive ou non... La tendance de la foi populaire allait indubitablement à admettre cette dernière idée. De là vient le fait que les conceptions relatives au monde futur des élus sont profondément marquées par l'idée de la Genèse. Le lieu de la joie s'appelle souvent le jardin d'Eden ; cette désignation (*gannat 'eden* correspond au *jannat 'adn* du Coran) se présente aussi chez les Pères syriens comme une désignation du monde des élus [2].

Les visions du Paradis décrivent toujours le même jardin céleste ; et il fut ordinairement admis, sans explications, que ce que voyaient les moines était seulement le séjour temporaire des gens pieux. Ainsi la vision de Pacôme : « Les arbres fruitiers et les vignes qui croissent dans ce pays sont spirituels (*rouhani* — » c'est ainsi que les moines *spiritualisaient*) et éternels. » Les arbres de notre monde seront méprisés par les » habitants du Paradis comme inutiles. Chaque arbre » qui pousse dans le Paradis n'est jamais sans fruits, » et il possède un arôme si fin et si parfumé qu'un homme » ne pourrait pas du tout le supporter, si le Seigneur

1. Irénée, V, 33. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 618. Origène a connu des chrétiens dont il peut dire : *addunt et nuptiarum conventiones et filiorum procreationes post resurrectionem futuras* (*Peri Arch.*, XI, 2).

P. 57 2. Par exemple *Ja'kob de Seruz*, Frothingam, *op. cit.*, 21.

» ne lui en donnait pas la force. Cet éon futur *(ad-dahr* » *al-akbar)* s'accomplira sur cette terre, mais plus haut » que ce ciel du firmament qui a été tiré des eaux. Il » s'accomplira sur la terre, mais au-dessus de ce ciel, » car ce pays est placé en haut, plus haut que tous les » autres pays de la terre »[1]. La conception de la situation du Paradis, du parfum que les hommes ne peuvent pas supporter, etc... tout cela nous montre que manifestement *Ephrem* a redonné l'apocalypse traditionnelle des moines. Une homélie sur le Paradis, faussement attribuée à Basile, donne une description du jardin d'Eden où il est de nouveau assuré qu'il serait le futur séjour des élus. Ce que l'auteur dit de la situation élevée du Paradis, de son climat régulier, de la « symphonie
P. 58 » paisible des saisons » qui y règne, sont des traits qui reviennent mot à mot chez *Ephrem* [2]. On peut admettre une conception spirituelle ou matérielle du Paradis : « Donc nous rejetons les choses matérielles et nous » recherchons les choses spirituelles. Comme d'après » la loi ce qui est sensible existe, mais comme type de » l'intelligible, ainsi nous concevons le Paradis comme » matériel, mais nous l'allégorisons spirituellement » [3]. Bien que la conception spirituelle soit à priser plus haut que la conception matérielle, c'est cependant une concession aux idées populaires qui va assez loin.

L'œuvre du théologien jacobite Moïse bar Kepha (mort en 913) *de Paradiso*, représente une intéressante tentative de donner raison au réalisme aussi bien qu'au spiritualisme. Il prouve par six raisons que le Paradis n'est pas seulement spirituel, mais aussi matériel. Les arbres du Paradis avec feuilles et fruits appartiennent par exemple au monde matériel. Ce Paradis, situé sur terre et où habitent jusqu'à la Résurrection les gens pieux décédés, est tout différent du *regnum coeleste* où ils jouiront plus tard de l'éternelle félicité. Ce *regnum coeleste* est uniquement spirituel [4]. Mais *Ephrem* ne paraît pas avoir connu cette distinction.

Les théologiens expliquent comment ces conceptions populaires et celles de moines se sont amplifiées dans cette attente d'un Paradis sensible. Mahomet a rendu

1. *Vie de Pacôme* (arabe), *Ann. du Musée Guimet*, XVII, 544.
P. 58 2. Migne, *P. Gr.*, XXX, 64 ss.
3. Migne, *P. Gr.*, XXX, 68.
4. Migne, *P. Gr.*, CXI, 485 ss.

ces conceptions encore un peu plus grossières. Pour un citoyen de la Mekke païenne, il n'était pas particulièrement besoin de sensualité dans cette existence. Cependant c'est dans cette ligne que s'est produite cette grossière matérialisation, si bien que nous pouvons supposer sans crainte qu'elle n'était pas inconnue de la prédication courante de l'Eglise syrienne d'alors [1].

P. 59 La conception du grand Jour du Jugement se trouve chez *Ephrem* en compétition particulière avec une autre conception qui place le Jugement immédiatement après la mort. L'heure de la mort est souvent décrite avec les mêmes mots qui se rapportaient au dernier Jour conçu comme le grand et terrible Jour où le pécheur doit comparaître devant le Juge. Le mort sera traîné par les « huissiers de Dieu » à l'endroit de la reddition des comptes. « Il vient, mes frères, ce jour (remarquer » qu'il est question du jour de la mort), il vient certai- » nement et il ne tardera pas, le jour où l'homme doit » quitter tout et tous, où il s'en va seul, abandonné, » humilié, honteux, nu, sans sauveur ni protecteur, » sans suite ni compagnie, découragé ; il est en pleine » insouciance *(amelia)* en un jour qu'il ne connaît pas, » en une heure qu'il n'imagine pas ; il vit dans l'abon- » dance, il entasse des biens, fait bombance et vit sans » soucis. Il arrive tout d'un coup une heure où il n'y a » plus rien » [2]. Suit une puissante description de l'épouvantable combat de la mort : tandis que le mourant parle encore avec les gens présents « sa langue est tout » à coup liée, ses idées s'égarent, sa bouche devient » muette, sa voix s'éteint » quand les puissances du Seigneur *(ai despotikai dunameis)* se présentent, quand les armées effrayantes suivent, quand les huissiers de Dieu *(expêlleutai)* appellent l'âme pour qu'elle sorte du corps, quand ils nous emmènent sans pitié et nous traînent au Jugement (*ibid.*, 265). Le jour de la mort est le jour où les huissiers divins *(oi theoi expêlleutai)* viennent et entraînent l'âme à travers les airs à la place

1. Dans la conception de *Houri* il faut remarquer que certaines tournures de la théologie mystique étaient facilement mal comprises par le peuple. Cf. par exemple l'expression courante pour les pieux trépassés : « In thala mum super- » nae felicitatis admissum », Assemani, *B. O.*, III, 92 ; cf. O. Braon, *Moses bar Kapha*, 143, n. 1 ; Ephrem, *Op. Gr.*, II, 159.

P. 59 2. *Op. Gr.*, III, 262.

3. *Op. Gr.*, III, 237, 244, 624.

où se tiennent « les autorités et les puissances et les » princes en présence des puissances », nos plus sévères accusateurs, les redoutables douaniers, les comptables, les percepteurs, qui viennent à notre rencontre pour nous faire rendre compte et tout examiner de près, « présentant par écrit les fautes des hommes » (*ibid.*, 266). L'ange qui conduit les âmes s'appelle chez *Ephrem* du nom de *chabbaya* (celui qui conduit les prisonniers) ou *dabora (abductor)*. Mahomet parle du *zabaniya* (Sourate XCVI, 18) qu'*Allah* doit envoyer contre les
P. 60 pécheurs. Le terme est expliqué dans le *Lisan* par « ceux qui entraînent les hommes » [1] ; il est certainement choisi en adoptant le sens de l'expression syrienne.

Nous reconnaissons ici la conception du jugement immédiatement après la mort, qui nous est connue dans la littérature des moines égyptiens ; il faut en chercher l'origine dans la conception de l'au-delà de la vieille religion égyptienne. Il est étonnant que, comme par exemple dans la vision de Pisentio, *Ephrem* fasse une distinction entre les bons anges *(oi theoi expêlleutai)* qui entraînent les âmes, et les mauvais princes de ce monde *(kosmokratores)*, ce qui est particulièrement impropre ici, car ce sont les puissances qui effectuent la reddition de comptes. C'est le reste, devenu inintelligible, de la conception du combat des anges et du diable pour la possession des âmes.

Les citations d'*Ephrem* que nous avons données projettent une nouvelle lumière sur une série de passages du Coran où se trouvent liées d'une manière particulière la comparution en jugement et la peur de l'heure de la mort. Immédiatement après une description du Jour du Jugement, il est dit, Sourate LXXV :

26. Quand (l'âme) monte à la gorge,
27. Quand on dit : où est le magicien ?
28. Et quand il (le mourant) croit que c'est la séparation *(firaq)*
29. Et que ses cuisses se serrent,
30. Ce jour-là, il sera conduit à son Seigneur (pour le jugement).
31. Car il n'avait ni cru ni prié
32. Mais il tenait le message pour mensonge, et lui tournait le dos.

P. 60 1. Au mot *zbn* : *az-zabaniya -lladhina yazbinouna an-nas aï yadfa'ounahum*. Les anciens exégètes sont indécis sur la signification du terme. *Qatada* le rend par *ach-chourat* (la troupe, qui va en avant pour l'assaut, la garde).

Un passage analogue se trouve Sourate LVI :

82. Quand l'âme monte à la gorge,
83. Pendant que vous y assistez
84. Nous sommes plus près de lui (le mourant) que vous, bien que vous ne voyiez rien.
85. Si vous le pouvez, faites revenir l'âme, si vous êtes véridiques.
87. S'il était de ceux qui doivent approcher Dieu
88. Son lot sera paix et quiétude dans un jardin de délices.
91. Appartient-il aux incrédules,
92. Aux égarés ?
93. Il recevra l'eau bouillante comme boisson de bienvenue.

Sourate VI, 93 décrit comment les anges enchaînent
P. 61 les âmes incrédules : « Si tu pouvais seulement voir » (l'heure) où les injustes *(az-zalimoun)* sont dans les » affres de la mort *(fi ghamarat al-mawt)*, quand les » anges étendent leurs mains (pour prendre l'âme) » et disent : Rendez votre âme *('akhrijou 'anfusakum)* » aujourd'hui vous allez subir un supplice ignominieux ».

Il faut comparer Sourate L. 18 : « Le délire de la mort » manifestera la vérité *(wajaat sakratu l-mawt bi-l-haqq)* » et les passages où il est dit que les anges entraînent les incrédules pour les amener au supplice de l'Enfer. Dans ces passages (XVI, 30 ; VIII, 52 ; IV, 99) le mot employé, *tawaffa*, signifie proprement « faire mourir » [1].

La conception est, comme on le voit, encore plus décolorée chez Mahomet que chez *Ephrem* ; son origine et sa signification primitive sont cependant entièrement claires. Le Judaïsme ultérieur, comme nous l'avons vu plus haut (p. 93), a vraisemblablement emprunté aux mêmes sources que le Christianisme la conception d'un enlèvement de l'âme par l'ange de la mort, ainsi que du jugement après la mort. Mais le Coran s'attache manifestement sur ces points aux modèles chrétiens, d'une part parce que les anges sont ici présentés en grand nombre (le Judaïsme dit « l'ange de la mort »), et ce sont évidemment des êtres bons, exé-

P. 61 1. Pour ce rapprochement de l'heure de la mort et du Jugement dernier, cf. encore le testament d'Ephrem. La mort approche. L'huile de la lampe terrestre s'épuise. « Que faire ? Se lamenter ? Mais il n'y a personne pour exaucer. Appe- » ler au secours ? mais qui m'écoutera ? Malheur à moi à l'approche du Juge- » ment. Car je dois me présenter devant le redoutable tribunal du Maître » etc. *Op. Gr.*, II, 230.

cuteurs de la justice divine (dans le Judaïsme, l'ange de la mort c'est Satan) ; d'autre part, parce que l'idée est utilisée parénétiquement, pour éveiller la crainte devant la mort et le Jugement, dans le Coran comme dans les sources chrétiennes et particulièrement dans les prédications de repentance.

Mahomet pouvait d'autant moins avoir conscience de la contradiction entre le jugement à l'heure de la mort et le Jugement dernier qu'il a conçu le Jugement dernier comme suivant immédiatement la mort. Il nous faut maintenant passer à cette conception.

## VIII. Le sommeil des ames

C'est une caractéristique de l'anthropologie sémitique de ne pas connaître l'idée d'une âme continuant à vivre après la mort. Qu'aucune des deux âmes, ni celle du principe animal de vie *(nefech)*, ni celle de la puissance spirituelle *(rouah)*, ne soit capable de survivre à la mort de l'homme, est une manière de penser que les Sémites partagent avec beaucoup d'autres peuples de la terre. Mais ordinairement on conçoit qu'une âme d'une autre espèce vient après la mort de l'homme et comme support de l'existence poursuivie. Sur le sol sémitique, l'idée de la survie était primitivement attachée à l'homme tout entier, comme s'il était sur la terre. Dans la grande demeure souterraine *(kigal)*, dans la sombre demeure *(onogi)* (ces expressions désignent en babylonien également le tombeau et les enfers), dans le *Cheol* (conçu comme un grand tombeau), le mort, séparé de son corps terrestre, mène dans la poussière et la pourriture une vie inquiétante, indolente, engourdie. Si l'on veut anéantir complètement les morts, on détruit les cadavres ou bien on disperse les ossements [1]. Le héros arabe vit en quelque manière avec son cadavre

P. 62 1. R. Kittel, *Die Religion des Volkes Israel* (1921), 79. Comme Stade, *Biblische Theologie*, 183 avant lui, Kittel désigne assez étrangement cela comme un « reste de conception animiste du monde » (82). La vieille croyance israélite relative aux morts est plutôt un exemple classique de représentations préanimistes de l'au-delà. Les traces de conceptions animistes *(refa'im, djinn ?)* sont très incertaines et difficiles à expliquer. Je tiens pour au moins incertain que le *djinn* soit à l'époque préislamique conçu comme un esprit des morts (malgré Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, 150). Le *hama* (l'oiseau des morts) ne fait rien ici. C'est un reste de la croyance primitive à la métempsychose, comme lorsque le mort est reconnu dans l'arbre poussé sur son tombeau.

dans le tombeau; c'est là qu'on lui sacrifie des chameaux, qu'on lui rend visite et qu'on reçoit son hospitalité *(hatim)*. Un mot comme *nafs* ou *rouh* ou même *djinn* ne peut pas s'employer pour des morts. Les plus grandes espérances de l'au-delà devaient donc se créer dans les religions sémitiques d'autres articles de foi que la conception de la survie d'une âme immortelle, quelque chose comme l'éloignement des vivants ou des « morts vivants » dans une île des élus, ou dans les étoiles
P. 63 (Babylonie), ou la réanimation de tout l'homme, la Résurrection.

On sait qu'il y a déjà dans le Judaïsme préchrétien [1] des indices très vraisemblables que cette vieille conception sémitique aurait été peu à peu repoussée à l'arrière-plan par une nouvelle conception qui fait de l'âme une essence éternelle survivant personnellement. Depuis lors cette double conception de l'au-delà a introduit une malheureuse confusion dans l'eschatologie chrétienne. Elle a empêché l'Eglise de donner une doctrine homogène sur le monde futur, ce qui est sensible jusque dans notre époque, après que les anciennes conceptions juives du Jugement et de la Résurrection se sont définitivement écroulées.

Un exemple intéressant des contre-coups tenaces de la vieille anthropologie sémitique est offert par une doctrine qui s'est développée dans l'Eglise de la Syrie Orientale et a eu cours pendant longtemps ; je pense à la doctrine du sommeil des âmes. Nous la trouvons d'abord chez *Aphraates*, le « sage perse ». A la première naissance, les hommes reçoivent l'esprit naturel *(rouha nafchanaïta)* à la seconde naissance du baptême ils reçoivent de Dieu l'esprit saint *(rouha dequdcha* ou *rouha dachmayyanita)*. « Quand les hommes meurent, » l'esprit naturel est enterré avec le corps, la conscience » lui est retirée et l'esprit céleste retourne dans sa patrie » *in Christo*... » — « Et quand le moment est venu, » quand la fin est arrivée et que le temps de la Résur- » rection est proche, alors l'esprit saint, conservé dans » sa pureté, prend une grande force de sa nature, se » présente au Christ et se tient à la porte des tombeaux » où sont enterrés les hommes qui l'ont conservé pure- » ment, et il attend l'appel. Et quand les anges ouvrent

P. 63 1. Cf. Schurer, *op. cit.*, II, 639 ss. D. S. Margoliouth, *The Expositor*, 1920, 104 ss.

» les portes du ciel devant le Roi, le cor sonne, les trom-
» pettes résonnent et l'esprit qui attend l'appel l'entend,
» se dépêche d'ouvrir les tombeaux et éveille les corps et
» ce qui est enterré avec eux (l'esprit naturel), les revêt
» de la magnificence qui l'accompagne. L'esprit est à
» l'intérieur des corps dans la Résurrection et l'esprit
» naturel est englouti dans l'esprit céleste, et l'homme
» tout entier appartient à l'esprit »... — « Et c'est l'es-
» prit que les prophètes ont reçu et que nous avons aussi
» reçu. Il ne sera pas toujours trouvé chez ceux qui l'ont
» reçu, mais tantôt il revient chez celui qui l'a envoyé,
» tantôt il va chez celui qui l'a reçu ». On voit que la vieille manière sémitique de penser s'est maintenue chez *Aphraates* avec une étonnante clarté. L'âme animale, en tant que principe vital, est entièrement liée au corps, en dehors de lui elle n'a aucune propriété, rien que nous puissions nommer personnalité. L'esprit saint vient sur les hommes de l'extérieur, comme une puissance divine, et ne peut donc pas former en tout cas l'essence permanente de l'homme dans cette vie terrestre. C'est seulement par la reconstitution de l'homme tout entier qu'une nouvelle vie peut exister. *Aphraates* accorde bien que les morts, dans un pressentiment obscur de leur sort futur, éprouvent quelque chose comme le bonheur ou l'angoisse. « Les justes
» dorment et leur sommeil est doux pour eux, jour et
» nuit ; ils ne remarquent pas de toute la nuit qu'elle
» est longue. Elle est comme une heure à leurs yeux...
» Et pour les pécheurs, le sommeil est lourd ; ils sont
» comme un homme atteint d'une forte fièvre, qui se
» remue dans son lit, anxieux toute la nuit qui lui
» paraît sans fin ; et il s'épouvante du matin où son
» Seigneur le condamnera » [1].

Le plus récent témoin de cette doctrine est le célèbre théologien nestorien *Babaï* le grand. Dans son commentaire d'Evagrius, il explique que l'âme ne peut pas agir sans le corps ; elle se trouve donc après la mort dans un certain état de sommeil. Il le prouve par des passages et par le miracle légendaire des Sept Dormants. Dans son ouvrage sur la personne du Christ, il définit l'essence de l'homme comme un être corporel raisonnable. L'âme n'aurait donc pas une nature parfaite ; l'on pourrait dire aussi bien qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas

P. 64 1. *Hom.*, VIII, 8, Bert, 141. Cf. aussi Eusèbe, *H. E.*, VI, 37.

après la mort, car elle peut conserver sa substance sans le corps, mais elle a perdu conscience et mémoire [1].

P. 65 L'époque où *Babaï* aurait soutenu cette doctrine se place vers 580 au dire du chroniqueur nestorien [2]. « A » cette époque (vers 580) les Pères se réunirent à cause » des gens qui enseignaient : quand l'homme meurt, » son âme meurt aussi avec lui, et elle sera éveillée de » nouveau comme le corps sera éveillé de nouveau ». Le chroniqueur, manifestement étranger à cette doctrine qui sera de nouveau soutenue après le XII^e siècle, se trompe sûrement quand il croit que cette doctrine de *Babaï* devait être considérée comme quelque peu hétérodoxe. *Babaï* jouit, sa vie durant, de la plus grande considération comme théologien et chef de l'Eglise. Après la mort du catholicos *Grigor*, pendant la vacance du siège, il fut effectivement le conducteur de l'Eglise nestorienne, et dans l'élection de 627-628 le catholicat lui fut offert. Il se récusa et mourut bientôt à l'âge de soixante-dix-sept ans. Son contemporain, plus jeune, *Yaosef Hazzaya* enseigna que les âmes des morts, justes aussi bien que pécheurs, attendaient dans un paradis particulier. Il enseigne toutefois que les âmes des justes jouissent d'un certain bonheur en contemplant la gloire céleste, ce qui est refusé aux méchants [3]. D'un côté, cela fait bien penser à *Aphraates*, mais d'un autre côté cela marque un certain rapprochement de la manière de penser de l'Eglise. Nous pouvons admettre sans crainte qu'une doctrine qui a été soutenue par les plus hauts dignitaires de l'Eglise doit avoir trouvé un certain crédit parmi les Nestoriens. Nous savons que ce fut sûrement le cas dans la suite des temps. Le catholicos Timothée I l'a combattue avec une grande violence. Il enseignait lui aussi que les âmes ne possédaient plus que virtuellement, après la mort, intelligence et volonté, « cependant leur nature était parfaite, » comme celle des anges ; elles ne pouvaient pas avoir de » sensations, parce que les sens disparaissent avec le » corps ». Dans un synode en 790, il fit définir comme doctrine de l'Eglise que les âmes « après la séparation » étaient privées de toute sensation jusqu'à ce qu'elles

P. 65[1] 1. Cité d'après le manuscrit du Vatican par O. Braun, *Moses B. Kepha*, 145.
2. *P. Or.*, VII, 191. Dans le titre l'incompréhensible *Babukir* doit provenir de *Babaï al-Kabir*.
3. Addai Scher, *P. Or.*, VII, 32, n. 1.

» retournassent à leur corps » [1]. Le métropolite *Gewar-*
P. 66 *gis*, élevé en 945 dans la chaire d'Arbela, explique aussi que « les saints Pères excommunièrent celui qui ensei-» gne que l'âme sortie du corps a encore des sensa-» tions » [2]. *Moïse Bar Kepha* (mort en 903) désigne aussi cette conception comme étant la doctrine des Nestoriens sans restriction [3].

Comme nous l'avons dit plus haut, la doctrine du sommeil des âmes n'a peut-être plus été généralement reconnue après le XII[e] siècle. Cependant un témoin plus récent, *Salomon de Basra*, nous donne encore une explication importante sur le contenu de cette conception. Après avoir présenté plusieurs idées sur l'état des morts, il dit : « D'autres soutiennent que (les morts) » seraient comme plongés dans le sommeil ; et ils veu-» lent exprimer par cette comparaison combien court » leur paraît le temps. Il nous paraît très long, mais » pour eux, c'est comme un clin d'œil *(ak remza decha'ta)* » par sa brièveté » [4].

Ainsi que déjà Grimme [5] et après lui Rudolph [6] l'ont reconnu, Mahomet a représenté l'état des morts comme un sommeil qui plonge les âmes dans un état comparable au rêve et qui leur paraît durer peu de temps. Sourate XXX, 54 : « Et au jour où l'heure est là, les » pécheurs jureront : (55) qu'ils n'ont attendu qu'une » heure, ainsi ils sont égarés. (56) Et ceux à qui est donnée » la foi ainsi que la connaissance diront : Vous avez » attendu suivant le Livre de Dieu jusqu'à la Résurrec-» tion. C'est maintenant le jour de la Résurrection, et » vous ne l'avez pas su ». La même idée se répète souvent. Les pécheurs s'imaginent être restés dans le tombeau seulement une heure (X, 46), une petite veille (XVII, 54), un jour ou une partie d'un jour (XXIII, 115) dix jours ou un jour (XX, 103-104). L'heure promise qui paraissait loin, à l'infini, est maintenant devant leurs yeux. Ainsi le Prophète n'a pas à s'inquiéter de savoir si la punition annoncée aux incrédules de son temps les atteindra encore dans cette vie. Parce que

1. « Post separationem omni sensu carere donec ad sua corpora regrediantur. » *B. O.*, III, 1, 101 ; Braun, *op. cit.*, 145.
P. 66 2. *B. O.*, III, E, 528.
3. O. Braun, *op. cit.*, 102.
4. D'après Assemani, *B. O.*, III, 1, 332.
5. *Op. cit.*, II, 155.
6. *Op. cit.*, 31.

le temps à demeurer dans les tombeaux passera aussi
P. 67 vite qu'un rêve, le Jugement surprendra comme s'il arrivait en fait immédiatement après la mort. Sourate XLVI, 34 : « Sois donc patient comme les plus fermes » envoyés, et ne cherche pas à hâter (leur châtiment). » Au jour où ils verront la punition promise, (35) il leur » semblera avoir attendu seulement une heure de jour ».

Il est possible que Mahomet comme *Yaosef Hazzaya* ait imaginé les âmes attendant quelque part « chez » Dieu ». Un passage isolé paraît vouloir dire cela ; XXXIX, 43 : « Dieu emporte les âmes à la mort, et les » âmes de ceux qui ne sont pas morts, dans le sommeil. » Ensuite il conserve les âmes pour lesquelles la mort est » fixée, et il renvoie les autres à un autre moment déter- » miné ».

D'après Grimme [1] Mahomet aurait voulu dire, LXXVIII, 40, que les méchants reçoivent comme dans un rêve un avertissement de la punition future. Sourate XL, 48b : « La plus lourde punition atteignit le » peuple de Pharaon. (49) Ils seront conduits matin et » soir devant l'Enfer, et au jour où l'heure arrivera » (on dira) : Conduisez le peuple de Pharaon aux plus » durs châtiments ». Cela s'accorderait assez bien avec les conceptions syriennes *(Aphraates)* décrites ci-dessus. En fait, c'est ainsi que les commentateurs arabes ont compris ce passage. Une tradition d'*Ibn Mas'oud* [2] explique que, sous la forme d'oiseaux noirs, leurs âmes sont conduites matin et soir au feu de l'Enfer. Cependant je tiens pour possible chez Mahomet une gaucherie d'expression pour décrire simplement la punition infernale définitive des Egyptiens [3].

Mahomet a utilisé aussi, de la même manière que *Babaï*, le miracle des Sept Dormants comme preuve pour sa prédication de la Résurrection (XVIII, 8-25). Exactement comme les hommes au jour de la Résurrection, ainsi les Sept Dormants en s'éveillant de leur sommeil de trois cents ans pensent n'avoir attendu « qu'un » jour ou une partie de jour ». L'histoire est racontée « pour que les hommes sachent que la promesse de » Dieu est vraie et que l'Heure viendra sans aucun » doute » (XVIII, 20). Une autre légende d'un contenu

P. 67 1. *Op. cit.*, II, 155.

2. *Beïdawi* sur le passage II, 277 : « Il y a là une preuve de l'existence de » l'âme (après la mort) ».

3. Cf. par ex. XLII 44.

P. 68 semblable est aussi donnée par Mahomet comme une preuve (II, 261). « Un homme passe devant une ville » en ruines. Il se dit en lui-même : Comment Dieu pour- » ra-t-il ressusciter tout cela après la mort ? Dieu le fit » mourir pendant cent ans, puis il l'éveilla et lui dit : » Combien de temps es-tu demeuré ici ? Il répondit : » un jour ou une partie d'un jour. Dieu dit : Non, » cent ans. Regarde ta nourriture et ta boisson qui sont » intactes, et regarde ton âne ! (Cela est arrivé) pour » que nous fassions de toi un signe pour les hommes. » Vois les ossements, comment nous les ressuscitons et » les recouvrons de chair ». A. Muller [1] voulait ramener ce récit à une légende d'Ebedmelek, l'ami de Jérémie, racontée dans le *Baruch* éthiopien. Ebedmelek trouve à son réveil dans sa corbeille des figues fraîches dont le lait tombe encore en gouttes (nourriture et boisson !). M. Schreiner [2] pense à l'histoire de *Choni* où l'âne est mentionné de la même manière que dans le Coran. De plus, le motif est très répandu, non seulement dans la légende chrétienne [3], mais aussi dans les légendes antiques et hindoues [4] ; il est très vraisemblable qu'avait cours en Syrie aussi, une forme de légende utilisée pour prouver la Résurrection, comme l'histoire des Sept Dormants.

Les martyrs forment dans le Coran l'unique exception au sort attribué aux morts. Il s'agit d'eux dans Sourate III, 163 : « Ne croyez pas que ceux qui ont » été tués sur le chemin de Dieu sont morts. Non, ils » sont vivants auprès de leur Seigneur *(bal 'ahya'* P. 69 » *'inda rabbihim)*, et il est pourvu à leurs besoins » [5] ; ils se « réjouissent de la grâce que leur Dieu leur a » accordée, et ils sont heureux pour ceux qui ne les ont » pas encore rejoints, qui restent derrière eux, parce » qu'il n'y a plus de crainte pour eux, et ils n'ont plus » besoin d'être en souci » (cf. encore II, 149). De bonne

P. 68 1. *Z. D. M. G.*, 42, 80.

2. *Z. D. M. G.*, 436.

3. Cf. M. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comoedia* (Madrid 1919), 276 ; sur l'écoulement du temps dans le Paradis comme dans un rêve, cf. encore la légende celtique de l'Ile des Elus, J. A. Macculloch, *The religion of the ancients Celts* (Edimbourg 1911), 364 ss., M. Brusot, *Keltische Volkserzählungen*, 11 ss.

4. H. Günter, *Die christliche Legende des Abendlandes* (Heidelberg 1910), 106.

5. Ainsi les exégètes, *Beïdhawi*, I, 243 : « vivant près de leur Seigneur » *dhawou zulfa minhu*, « et seront pourvus » *min al-janna*.

heure, les théologiens chrétiens ont enseigné que les âmes des martyrs allaient immédiatement au Ciel [1]. D'après Tertullien (*De anima*, 55-58) toutes les âmes, même celles des justes, vont dans les enfers où ils vivent différents degrés de l'état intermédiaire. Une seule exception est faite pour les âmes des martyrs qui montent tout de suite au Paradis [2]. A partir du IVe siècle, cette doctrine a eu généralement cours dans le Christianisme. Elle était bien connue dans les Eglises de Syrie. La *Didascalie* syrienne dit : « Personne de ceux qui ont » quitté la vie ne séjourne aussitôt auprès du Seigneur, » s'il n'a pas obtenu par le martyre le privilège d'habi- » ter dans le Paradis et non dans les enfers ». Dans son ouvrage sur les martyrs, à la question de l'endroit où séjournent les âmes des martyrs, *Mar Isai* répond qu'elles sont en Paradis. « On croyait qu'ils étaient » morts. Mais par leur mort ils ont tué le péché et ils » sont vivants en Dieu *(behayye lewat 'alaha)* » [3]. Il est donc vraisemblable que l'Eglise nestorienne faisait une exception pour les martyrs et leur assurait après la mort un autre sort que celui du commun des mortels. Il faut remarquer que Mahomet, avec son « vivants près » de leur Seigneur », emploie manifestement une forme courante du vocabulaire homilétique syrien.

Pour notre recherche, le résultat obtenu est de la plus haute importance. Nous avons parlé seulement jusqu'ici en général de la parenté de la piété coranique et de la piété syrienne, et nous avons trouvé que Mahomet avait en commun avec l'Eglise de la Syrie orientale, et rien qu'avec elle, une doctrine très importante pour l'ensemble de sa conception.

## p. 70 IX. Les preuves de la Résurrection et les signes de Dieu

Ed. Lehmann et J. Pedersen ont apporté dans une intéressante dissertation [4] la démonstration que la

p. 69 1. Cf. C. Clemen, *Niedergefahren zu den Toten*, 146-151.
2. Cf. Atzberger, *op. cit.*, 305 ss.
2. Achelis, *Die syrische Didaskalia*, 317.
3. *P. Or.*, VII, 32.

p. 70 4. *Der Beweis für die Auferstehung im Koran, Der Islam*, V (1914), 54 ss. Déjà Grimme, *Muhammed*, II, 157, avait vu que les preuves coraniques de la résurrection se trouvent déjà dans le Talmud.

preuve de la Résurrection chez Mahomet (en particulier la preuve analogique dans la mystérieuse apparition du fœtus dans le sein maternel) se trouve déjà non seulement dans le Talmud, mais encore dans une série de Pères de l'Eglise : Justin, Athenagore, Tertullien, Théophile d'Antioche, Methode, Epiphane et Cyrille. Je dois faire remarquer ici que cette preuve est également familière aux Pères syriens, et en particulier à *Ephrem*.

On ferait peut-être mieux de parler « des preuves » de la résurrection plutôt que de « la preuve », car il y a proprement trois preuves, tirées des nombreuses analogies avec le cours et la perte de la vie naturelle [1], preuves que Mahomet partage avec les théologiens chrétiens.

I. Comme Dieu a pu créer une première fois le monde, il pourra aussi effectuer la Résurrection comme une nouvelle création. Sourate L, 14 : « Avons-nous été » impuissant à la première création *(al-khalq al-awwal)* ? » Et cependant ils sont dans le doute sur (la possibilité » d')une nouvelle création *(khalq jadid)* ». Sourate XXIX, 19 : « Parcourez le monde et voyez comment » Dieu a produit la création. Il accomplira donc la » dernière Résurrection *(an-nacha, al-âkhira)*. Dieu est vraiment tout-puissant ». Cf. aussi XVII, 101 ; XLVI, 32 ; XXXVI, 81. Qu'on remarque particulièrement l'expression « la première création — la dernière, la » nouvelle création ». Sous ce rapport, l'apparition de l'homme dans le sein de la mère est l'équivalent de la « première création » (XXXII, 9 ; LIII, 46-48).

II. Comme la pluie vivifie la terre morte et fait germer les plantes, ainsi par la Parole de Dieu une vie nouvelle apparaîtra dans les ossements pourris. Sourate VII, 55 : « C'est Dieu qui envoie les vents annon- » ciateurs de sa miséricorde, jusqu'à ce qu'ils fassent
P. 71 » monter les lourds nuages. Nous les poussons sur tout » le pays mort, et nous faisons descendre l'eau, et ainsi » nous faisons naître toute sorte de plantes. De la même » manière nous ferons sortir les morts (de la terre) ». Cf. aussi XXV, 50-51 ; XXX, 49 ; XXXVI, 33 etc...

III. Comme Dieu fait naître l'homme miraculeusement d'une goutte de semence dans le sein maternel,

1. Minucius Felix, *Oct.*, XXXIV donne une énumération. Pour les parallèles chez d'autres Pères, cf. l'édition de Eimenhorst à ce passage.

ainsi il pourra de nouveau éveiller l'homme après la mort (LXXX, 17-22 ; LXXV, 36-40 ; LIII, 46-48 ; LXXVI, 2 ; XXIII, 13-16 ; XXX, 19, 53 ; XXXII, 7-9 ; XXXVI, 77-79 ; XL, 69).

Chez les Pères de l'Église syrienne, ces preuves appartiennent aux éléments rigides de la prédication, et elles sont presque toujours avancées, isolément ou successivement, quand il est question de la Résurrection. *Aphraates* écrit : « Au commencement Dieu créa Adam, il le forma » de poussière et le mit debout. Si donc, quand Adam » n'existait pas, il l'a créé de rien, combien il est plus » facile pour lui maintenant de l'éveiller de nouveau » quand il est semé en terre... Quand aucune semence » n'était encore semée, la terre fit sortir ce qui n'était » pas tombé en elle, et alors qu'elle n'avait pas conçu elle » enfanta dans sa virginité. Quelle difficulté y a-t-il à ce » que la terre fasse de nouveau jaillir ce qui est tombé » en elle, et qu'elle puisse enfanter après avoir conçu ? [1] » La *Didascalie* syrienne ajoute encore l'analogie tirée de la formation du fœtus : « Comme Dieu, au com- » mencement, commanda par sa parole et le monde » naquit... ainsi il ressuscitera et rendra vivant l'homme » qui est sa créature particulière. Car s'il a formé et » constitué le monde du néant, il est donc bien plus » facile de ressusciter l'homme et de le rendre vivant en » partant de ce qui est ; car il est l'œuvre de ses mains, » comme aussi il donne forme à l'homme et le fait » grandir grâce à la semence virile dans le sein mater- » nel » [2]. *Ephrem* présente la même preuve d'une manière qui montre qu'elle était tout à fait familière à ses lecteurs : le poète peut se contenter d'une simple allusion. L'homme crie à la mort : « Le fœtus enfoui dans » le sein maternel te contredit. Il m'annonce la réani-
P. 72 » mation des morts, mais à toi l'anéantissement » [3]. A en croire le chroniqueur nestorien, les théologiens nestoriens auraient donc présenté la preuve dans une forme qui se rapproche encore davantage de celle du Coran. Le Catholicos *Babaï* (498-503) veut persuader le roi des Perses de la vérité de la Résurrection et il explique

P. 71 1. *Hom.*, VIII, 2, Bert, 133.
2. Achelis, *Die syrische Didaskalia*, 101.
P. 72 3. *Carmina Nisibena*, éd. Bickell, LXV, 65-69. Encore plus brièvement *ibid.*, LXIII, 29-30 : « Le sein de la mère est un symbole, *raza*, du royaume des morts ».

enfin : « Si tu ne comprends pas la vérité de mes paroles, » souviens-toi de la naissance de l'homme. Elle arrive » par une goutte *(nutfa)* qui sort de l'obscurité des » entrailles. Ensuite viennent des membres, des artères » et des os, et après neuf mois il se présente sous une » forme parfaite *(bi-çoura tamma)* par la toute-puis- » sance de Dieu. La Résurrection est le retour *(wu'oud)* » de l'homme et du corps dans la même forme après la » putréfaction » [1]. Une influence stylistique du Coran n'est pas exclue, si elle n'est pas très vraisemblable. L'idée que le roi de croyance mazdéenne a besoin d'être convaincu de la possibilité de la Résurrection ne témoigne pas d'une bonne information. *Ephrem* propose aussi l'analogie de la pluie qui éveille la vie : « Est-ce qu'elle » ne l'enseigne pas (la vérité de la Résurrection), la » semence de blé, elle qui est pourrie et perdue et sans » espoir, et qui obtient par la pluie une espérance nou- » velle *(men metra qane sabreh)* » [2]. C'est le même rapprochement, l'analogie fondamentale entre la semence de blé corrompue et l'idée de la pluie de printemps dispensant la vie, analogie si caractéristique du Coran. L'expression « première création — dernière création » est courante aussi chez les théologiens syriens. *Barhadebechabba 'Arbaya* écrit : « Nous empruntons à ce » monde la preuve des actes de Dieu. Comme il nous a » créés dans sa bonté, il nous ressuscitera par sa grâce, » et par sa sagesse nous conduira d'ici-bas au Ciel. Et » cette puissance que rien ne pouvait entraver dans » notre première éducation *(yolpana)* ne pourra pas » être entravée par rien dans notre seconde « éduca- » tion » [3]. L'étonnante expression « éducation » est choi-
P. 73 sie à cause du thème traité dans l'ouvrage : l'organisation des écoles. Mais, dans la suite, l'expression « première création » sera aussi employée *(berita kadhmaita)*.

Lehmann et Pedersen [4] rencontrent aussi cette preuve dans *Bundahich* ; mais en considérant l'origine postérieure de cet ouvrage, ils ne décident pas si ce fait est en faveur d'une provenance mazdéenne de cette preuve

1. *Hist. Nest. Pat. Or.*, VII, 130. Assemani, *B. O.*, III, 1, 427 donne le même texte d'après *'Amr* (sauf la dernière phrase).

2. *Carmina Nisibana*, LXV, 29-32.

3. *Patr. Or.*, IV, 330.

P. 73 4. *Op. cit.*, 50. Déjà Soederblom a remarqué la similitude de ce passage et de la doctrine coranique, *La vie future d'après le Mazdéisme*, 262.

de la Résurrection — comme de beaucoup d'autres éléments de l'eschatologie. Qu'on mentionne seulement ici que de semblables idées ont été exprimées en Babylonie aussi. C'est ainsi qu'on rapproche la puissance vivifiante de Marduk, dans la réanimation d'un mort, de sa création de la vie au commencement du monde [1].

On pourrait encore ajouter une quatrième preuve à celles qui ont été citées ci-dessus. Dans Sourate III, 26 il est dit de Dieu : « Tu fais succéder le jour à la nuit et » la nuit au jour. Tu tires le vivant du mort et le mort » du vivant ». La succession du jour et de la nuit est en fait souvent utilisée dans la théologie chrétienne comme une analogie de la Résurrection, à côté de l'alternance de la vie et de la mort dans la nature [2]. Dans deux autres passages, cette interprétation ne paraît pas exclue : XXXI, 27-28 ; XXIII, 82. Mais ordinairement la succession du jour et de la nuit est utilisée dans un autre raisonnement. Elle compte comme « signes de Dieu » pour faire connaître à l'homme l'existence de Dieu et la puissance de sa grâce. Il en est de même pour la création des cieux et de la terre ou de l'homme, et pour la pluie vivifiante. Il est souvent impossible de décider si les « signes » sont cités comme une preuve de la Résurrection ou de l'existence et de la toute-puissance de Dieu (cf. en particulier VII, 184 ; XXX, 49 ; XXXVI, 33 ; LXXX, 24). Ce rapprochement des preuves théologiques et cosmologiques et des preuves de la Résur-
P. 74 rection est d'ailleurs très caractéristique des idées de Mahomet. Croire en Dieu, et croire au Jugement et à la Résurrection, c'est pour lui exactement une seule et même chose.

Les développements sur les « signes de Dieu » sont le thème le plus important de la prédication coranique à côté des histoires des prophètes et des descriptions du Jugement ; ils sont souvent liés à ces dernières. Comme preuve de ce que nous venons de dire la Sourate XVI, 2-36 mérite d'être citée en raison de son unité de composition. Mahomet expose ainsi le contenu de la prédication du révélateur de Dieu :

2. A sa parole, il envoie les anges et l'Esprit sur qui il veut de ses serviteurs. Publiez qu'il n'y a pas d'autre

1. Cf. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrfest*, II, *Ber. d. sächs. Ak. der Wisseusch.* Phil. Hist. Kl., LXX, H, 5, 47.

2. Cf. *I Clém.*, XXIV, 3, Minucius Felix *Octavius*, XXXIV, etc.

Dieu que moi. C'est pourquoi craignez-moi !

3. Il a vraiment créé le ciel et la terre ; il est sublime au-dessus ce qu'ils lui associent.

4. Il a créé l'homme d'une goutte. Et voyez, il est un manifeste contradicteur.

5. Il a aussi créé les animaux. D'eux vous avez des vêtements chauds, d'autres objets utiles, et de la nourriture.

6. C'est magnifique quand vous les poussez le matin au pâturage et le soir au bercail.

7. Ils transportent vos bagages dans les pays que vous ne pourriez pas atteindre sans beaucoup de difficulté. Votre Seigneur est bon et miséricordieux.

8. (Il a aussi créé) les chevaux, les mulets et les ânes pour les monter et pour la parade.

9. (Conduire sur) le droit chemin appartient à Dieu. Quelques-uns s'en écartent. S'il l'avait voulu, il vous aurait tous conduits droitement.

10. Il fait descendre l'eau du ciel ; c'est elle qui est votre boisson et elle fait croître les arbres sous lesquels paissent vos troupeaux.

11. Par elle il fait jaillir le blé, l'olivier, le palmier et la vigne et les fruits de toute sorte. Voyez, il y a là un signe pour les gens qui veulent réfléchir.

12. Il a fait pour vous rendre service la nuit et le jour, le soleil et la lune, et les étoiles sont soumises à son commandement. Voyez, il y a des signes pour les hommes intelligents.

P. 75 13. Et parmi les diverses choses qu'il a créées pour vous sur la terre, il y a là vraiment un signe pour les gens qui se laissent exhorter.

14. C'est lui qui a fait la mer, pour rendre service, pour qu'elle vous donne de la viande fraîche pour nourriture et des ornements que vous portez. Tu vois aussi les bateaux la traverser, pour que par la grâce de Dieu vous cherchiez (votre gain), et peut-être serez-vous reconnaissants envers lui.

15. Il a aussi posé sur la terre les fermes montagnes pour qu'elle ne soit pas ébranlée. (Il a créé) des fleuves et des rivières pour que vous puissiez trouver le bon chemin.

16. Et des signaux (sont les montagnes), et par les étoiles (les marins) trouvent leur chemin.

17. Le Créateur est-il donc comparable à celui qui ne peut rien créer ? Vous ne voulez donc pas vous laisser convaincre ?

18. Si vous vouliez compter les bienfaits de Dieu vous ne le pourriez pas. Voyez, Dieu est vraiment pardon et miséricorde.

19. Dieu connaît ce que vous cachez et ce que vous montrez.

20. Ceux qu'ils invoquent, en dehors de Dieu, ne peuvent rien créer ; ils sont eux-mêmes créés.

21. Ils sont morts, sans vie. Ils ne connaissent pas

22. Quand ils seront ressuscités.

23. Votre Dieu est le Dieu Unique. Ceux qui ne croient pas à l'au-delà sont des cœurs révoltés pleins d'orgueil.

24-36. La punition de leur orgueil et de leur idolâtrie les atteindra au Jour de la Résurrection. Mais les bons iront au Paradis.

Les idées exprimées ici se retrouvent presque sous la même forme dans plusieurs passages du Coran. Qu'on compare en particulier : X, 3-9 ; XIII, 2-6 ; XXV, 2-35 ; XLIII, 8-14 ; XLV, 2-9 ; L, 6-11 ; LXXI, 10-19 ; LXXVI ; XLIII, 8-13 ; XLV, 2-9 ; LXXVIII, 6-41 ; LXXIX, 27-41 ; XCVI, 1-8 ; LXXX, 24-42 ; XXIII, 12-22 ; XXVII, 60-68 ; XXX, 18-28 ; etc... Celui qui relit tous ces passages ensemble ne pourra pas se défendre de l'impression qu'il y a là un type oratoire arrêté, un schéma de prédication, auquel Mahomet empruntera quelques idées dans un grand nombre de passages, les développera plus longuement et les présentera dans un autre ordre. Sur le schéma fondamental de ces compositions, l'exemple cité donne une vue particulièrement juste. Les idées conductrices sont les suivantes :

P. 76 I. Dieu est un Dieu Unique. Les actes créateurs, qui sont aussi des bienfaits pour les hommes, en donnent la preuve. Les moments suivants sont particulièrement mis en relief : A. La création du ciel et de la terre. — B. La création de l'homme, ordinairement par la génération, et pas seulement la première création. — C. Le bétail, dont Mahomet ici et en beaucoup de passages expose longuement l'utilité en connaisseur. — D. La chute de la pluie vivifiante qui fait croître les plantes et les arbres fruitiers. — E. L'alternance de la nuit et du jour ; les corps célestes, en particulier le soleil et la lune. — F. La multiplicité des êtres vivants créés. — G. La mer ; la navigation est conçue comme un miracle. — H. Les montagnes, assises de la terre. Tels sont les « signes » qui, ensemble ou sépa-

rément, sont exposés dans les passages cités comme preuves de toute-puissance. Il faudrait encore ajouter les métaux (XIII, 18), parmi lesquels le fer est spécialement mentionné (LVII, 25), le changement du vent (II, 159 ; XLV, 4, cf. VII, 55 ; XV, 22 ; XXX, 47), l'orage et l'éclair (XXIV, 43 ; XXX, 23) et le vol des oiseaux (XVI, 81). C'est une observation exacte d'Hirschfeld [1] que l'énumération des bienfaits de Dieu dans la Sourate XVI trahit une étonnante similitude avec le *Psaume* CIV. Mais comme nous le verrons bientôt, il ne faut pas penser à une imitation directe de cette poésie de l'Ancien Testament.

II. L'utilisation morale de cette conception des actes créateurs de Dieu. Trois motifs sont mêlés et souvent embrouillés : A. Les bienfaits de Dieu devraient pousser les hommes à la reconnaissance envers le Créateur ; au lieu de cela, ils prient des idoles. — B. Les « signes » prouvent l'omnipotence et l'omniscience de Dieu, et l'absolue dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Mais les hommes ne veulent pas le reconnaître, et ils vénèrent plutôt des idoles impuissantes ou bien ils sont pleins d'orgueilleuse confiance en leur propre force. — C. Ces « signes » prouvent particulièrement le pouvoir de Dieu pour ressusciter les hommes après la mort. Sous ce rapport, on trouve souvent l'emploi caractéristique des « signes » pour prouver la Résurrection.

P. 77 III. A cause de l'inattention aux signes de Dieu, les incrédules tomberont en jugement, et ils devront éprouver douloureusement la toute-puissance de Dieu qu'ils ont niée ici-bas.

Eduard Norden a montré, dans ses recherches sur le discours de l'Aréopage [2], que dans ce discours a été développé un type de prédication missionnaire, type qui a une valeur normative pour la propagande religieuse de l'époque, et dont il a clairement montré l'origine. Il donne les éléments suivants du contenu de ce schéma oratoire : « Invitation à reconnaître le vrai Dieu et à » changer nécessairement d'état d'esprit ; attributs de » ce Dieu ; description du Jugement dernier, et foi à » la Résurrection » [3]. Le schéma de cette prédication mis-

P. 76 1. *Beiträge sur Erklärung des Korans*, 30 ss.
P. 77 2. *Agnostos Theos*, 2 ss.
3. *Op. cit.*, 11.

sionnaire ne peut naturellement être utilisé que lorsque la propagande s'adresse aux païens. Pour la prédication aux Juifs, on met en avant d'autres vérités, avant tout la messianité de Jésus [1]. L'auteur des *Actes des Apôtres* fournit des exemples de la manière dont, dans ce schéma, suivant les circonstances, certains éléments sont accentués ou des idées nouvelles introduites. Devant les Athéniens cultivés, il fait utiliser par Paul le thème stoïcien de la parenté d'essence entre les hommes et les divinités, ce qui aurait peu convenu, par exemple, aux rustres habitants de Lystre. Dans le discours adressé à ceux-ci, *Actes* XIV, 15-17, Paul remplace ce thème par l'idée des bienfaits du Créateur d'une manière qui nous intéresse pour notre étude : « Nous vous » annonçons l'Evangile afin que vous vous détourniez » de ces vaines idoles et que vous vous convertissiez au » Dieu Vivant, qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout » ce qui s'y trouve. Il a laissé dans les siècles passés » toutes les nations suivre leur propre voie. Néanmoins » il n'a cessé, par ses bienfaits, de donner des témoigna- » ges de ce qu'il est, en vous envoyant du ciel les pluies » et les saisons fertiles, en vous accordant la nourriture » avec abondance et en remplissant vos cœurs de joie... » Je voudrais rendre particulièrement attentif à la citation du *Psaume* CXLVI, 6. Il paraît caractéristique pour le style de cette prédication que les développements
P. 78 sur la grandeur et la bonté du Dieu créateur ont souvent revêtu les expressions des *Psaumes*, le plus universaliste des écrits de la révélation de l'Ancien Testament. Un plus récent développement du même thème se trouve dans *I Clément*, XIX, 3-XXIII [2]. Les bienfaits de Dieu, l'ordonnance et la finalité des divers domaines de la création sont présentés en liaison manifeste avec le *Psaume* CIV. La disposition de cette homélie est la suivante :

I. Les bienfaits de Dieu envers la création tout entière. A. Les cieux tournent d'après son commandement, jour et nuit alternent ; soleil, lune, étoiles roulent dans les voies prescrites. — B. La terre porte ses fruits et offre la nourriture pour les hommes et les animaux. —

1. Cf. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, I, 75 ss.

P. 78 2. R. Knopf a rendu attentif au fait que dans une véritable épitre, comme l'est *I Clément*, il n'y a rien de surprenant dans le développement d'un thème ordinaire d'édification. Hennecke, *Die neutestamentl. Apokryphen*, 89.

C. La mer obéit à ses ordres. — D. Les saisons se suivent. Les vents exécutent leur service sans perturbation. — E. Les sources coulent sans relâche pour la satisfaction et la santé des hommes et des animaux. — F. Même les plus petits animaux vivent en paix et concorde. Le développement du thème reçoit ici une coloration particulière pour répondre à l'idée qui est le but essentiel de la lettre : l'exhortation à l'humilité, la concorde et la paix, adressée à une communauté déchirée par la lutte des partis. L'auteur veut décrire à ses lecteurs l'harmonie et l'obéissance absolue dans les créations de Dieu. Mais, précisément pour cela, il est intéressant de voir comment le but primitif transparaît partout dans la forme du discours et l'idée des bienfaits de Dieu s'affirme partout à côté de l'harmonie et de l'humble obéissance de la création.

II. L'application morale : « Prenez garde... que ses » nombreux bienfaits ne deviennent notre condamna- » tion » (XXI, 1). A. Nous devons réfléchir « qu'aucune » de nos pensées ne lui demeure cachée ». — B. Nous ne devons pas nous « enfler » ou nous « glorifier en dis- » cours orgueilleux », mais faire humblement sa volonté.

III. Avant tout « que notre âme ne s'enfle pas de » vanité à cause de ses dons magnifiques et surabon- » dants » pour ne pas avoir la hardiesse de douter du
P. 79 Jugement à venir. Le Jugement viendra vraiment.

IV. Suivent les preuves de la Résurrection.

Il saute aux yeux que ce schéma évoque bien le type de prédication coranique décrit ci-dessus. Le discours de Sourate XVI qui exprime le message de l'envoyé de Dieu, le programme de la prédication missionnaire, et que Mahomet a si souvent présenté lui-même comme son message particulier, est en fait bâti sur le schéma de la prédication missionnaire chrétienne. Je reviendrai plus loin sur la manière d'expliquer ce fait.

Comme Norden l'a remarqué [1], nous pouvons reconnaître dans la restitution de la prédication missionnaire de *I Clément*, I, 7, que le thème du Jugement, souvent développé dans la description de la félicité et de la damnation, est bâti sur le type même de la prédication missionnaire. Le Fils de Dieu est apparu en Judée et il appelle les hommes à la vie éternelle et à l'amendement : « Sachez qu'il y a dans le ciel un Dieu ;

P. 79 1. *Op. cit.*, n. 2.

» vous habitez dans l'injustice son monde, sous ses » yeux saints : mais si vous changez et si vous vivez » suivant sa volonté, entrés dans une autre existence » et devenus éternels, vous jouirez de ses biens cachés ; » si vous désobéissez, vos âmes, après la séparation » d'avec le corps, seront jetées dans le lieu du feu où, » éternellement tourmentées, elles regretteront leur » vanité ».

Que le type de la vieille prédication missionnaire chrétienne se soit aussi maintenu en Syrie, on devrait s'y attendre. Nous avons des preuves que cela a bien été le cas. La *Didascalie* syrienne contient les préceptes suivants : « Aucune veuve ni aucun laïc n'a le devoir » de parler de la destruction des idoles, de l'unicité de » Dieu, des tourments et du repos, du royaume, du » Christ et de sa charge de chef. Car s'ils parlent sans » connaissance de la doctrine, ils feront calomnier la » Parole de Dieu » [1]. Il est manifestement question ici de la polémique et de la propagande parmi les païens. Son contenu comprend l'unicité de Dieu, l'inutilité des idoles et la double rémunération dans l'au-delà ; ce dernier élément paraît ici être développé d'après les
P. 80 conceptions chrétiennes (chiliastes ?) de la doctrine de la fin. La prédication missionnaire est donc considérée comme un devoir particulièrement important qui exige du clergé les plus profondes connaissances. Elle doit donc certainement être élaborée avec la réflexion nécessaire et d'après des modèles éprouvés.

Comme preuve de ce type de prédication nous possédons un sermon d'*Ephrem* sur la Résurrection des morts [2]. Ce n'est pas à proprement parler une prédication missionnaire ; mais il se présente avec un plan qui nous est maintenant bien connu. L'introduction explique que nous ne devons pas nous enorgueillir à cause des richesses terrestres, car tout bien vient de Dieu. Nous pouvons aspirer à la vie du juste, car :

I. C'est à Dieu qu'appartient la puissance sur toute la terre : « les extrémités de la terre sont entre ses mains ». D'après la parole du psalmiste, il fait tomber la neige comme la laine et il répand le givre comme la cendre ; il jette les glaçons comme par morceaux. Qui peut résister à sa froidure ? Il commande et la glace fond,

1. Achelis, *Die syrische Didaskalia*, 76.
P. 80 2. *Op. Gr.*, III, 119.

il fait souffler son vent et les eaux ruissellent *(Psaume*, CXLVII, 17-18). Suit une description vigoureuse du printemps où la vie de la nature se renouvelle : « Alors... » la terre... se recouvre de sa beauté suivant l'ordre de » Dieu ». Les créatures : oiseaux, animaux, hommes se réjouissent. « Les fleuves, portant tranquillement à » travers les obstacles l'élan des eaux, réjouissent les » lieux arrosés... il revêt les arbres de leurs fleurs après » l'absence de feuillage ; le feuillage abonde pour porter » des fruits ; les monts, les collines, les vallées et toute » la terre fleurie annoncent la gloire du Seigneur ». Le printemps comme cadre de l'énumération des bienfaits de Dieu est une variation du thème ordinaire employé dans le Coran : vents, nuages, pluie vivifiante. Le plan primitif, bâti sur le *Psaume* CIV, est facile à reconnaître.

Parmi les hommes, nul n'est plus puissant que le roi. Et tout ce qui fonde le privilège du roi est un don certain de Dieu. « Qui est-ce qui multiplie les corps par la » fécondité, et les choses utiles, et qui fait la réunion » et la préparation des âmes ? Est-ce que ce n'est pas » le Seigneur qui engendre toutes choses ? Qui est-ce » qui procure aux mineurs leur minerai ? N'est-ce pas » le Seigneur ? Qui est-ce qui ébranle le feu de la terre » comme du feuillage, et fait flotter le bois sur l'eau ? »

P. 81 L'idée que les résultats de l'activité humaine doivent être considérés au fond comme des bienfaits de Dieu se rencontre aussi dans le Coran et dans le même enchaînement. Mahomet souligne particulièrement l'utilité des produits animaux (cf. XVI, 83), la navigation et l'emploi des métaux.

II. L'application morale suit complètement le cours ordinaire du schéma. Les bienfaits qui nous montrent la toute-puissance de Dieu doivent nous exhorter à l'humilité et nous préserver de tout orgueil personnel. « Sachant donc tout cela, frères bien-aimés, devant le » Seigneur humilions nos âmes, sous la puissante main » de Dieu, pour qu'il nous élève au temps de sa visite. » Méprisons la vaine gloire et la forfanterie qui sont » démence : fuyons l'arrogance ». Beaucoup de grands souverains sont déjà dans la poussière et il n'y a aucune différence entre les ossements du roi et ceux du prisonnier. Cela nous conduit à :

III. La Résurrection. « Entendant ce qui concerne la » Résurrection des morts, ne soyons pas incrédules...

» tout est possible à Dieu ; rien ne lui est impossible ». La suite explique l'importance de la Résurrection.

Si dans cette homélie le rapport intérieur entre les différentes parties du schéma ne se présente pas autant en relief, c'est une preuve de plus en faveur de la valeur et de l'autorité du modèle traditionnel de la prédication. La suite des différentes idées était tout indiquée par le schéma bien connu : signes de Dieu, humble reconnaissance de la toute-puissance divine, foi au miracle de la Résurrection des morts.

## X. Les devoirs moraux et religieux

Celui qui connaît si peu que ce soit l'horizon religieux de Mahomet, tant juif que chrétien, ne doit pas s'attendre à trouver dans le Coran la doctrine paulinienne ou même luthérienne, la doctrine du salut par la foi comme doctrine essentielle : la foi fondée sur le pardon des péchés par Dieu et qui donne par elle-même la possibilité d'accomplir des œuvres bonnes. Quand dans le Coran la foi est mentionnée à côté des œuvres, elles sont l'une et l'autre une disposition qui rapporte aux hommes pieux la félicité comme don de la grâce.

p. 82 La foi n'est pas pour Mahomet une *fides informis*, l'accomplissement extérieur des commandements ne suffit pas à prouver sa pureté. A l'occasion des conversions de masse que lui procurait la victoire, le Prophète avait l'occasion d'enseigner que c'était tout autre chose d'accepter l'Islam et d'accepter la foi ; la foi doit pénétrer les cœurs (XLIX, 14). La foi, dans cette piété eschatologique, est l'humble soumission au Dieu qui juge ; le croyant est le Musulman, le résigné, celui qui se soumet à la puissance et à la volonté de Dieu. Comme contenu de la foi c'est « Dieu et le dernier Jour », c'est-à-dire la vie future, qui sont spécifiés dans d'innombrables passages ; quand la mention de l'Apôtre ou des Apôtres s'y ajoute, cette précision a au fond tout à fait la même portée. Celui qui, dans un intérêt apologétique, considère cette disposition religieuse fondamentale de l'Islam comme étant de peu de valeur, devrait se souvenir que le ton qui domine uniquement ici vibre dans toute vraie piété, et que le type qui sans grande raison se nomme « évangélique » a perdu à son détriment beaucoup trop de ce sentiment moral et puissant de la crainte devant le *tremendum*.

La foi et les bonnes œuvres, qui sont toutes deux côte à côte à d'innombrables reprises dans le Coran, procurent à l'homme le pardon de ses péchés et la récompense céleste. « A ceux qui croient et qui font » de bonnes œuvres » leurs péchés seront pardonnés *(lanukaffiranna 'anhum sayyi'atihim)* et leurs bonnes actions récompensées (XXIX, 6 ; cf. LXI, 12) ; ils reçoivent le pardon ét une grande récompense (V, 12). Dieu accepte leurs bonnes œuvres et passe sur leurs mauvaises actions (*natajawazu 'an...* XLVI, 15). Dieu les entoure avec amour (*wudd* XIX, 96). Dieu fait don à ses « serviteurs » du pardon et il accepte leur repentir (XXXIX, 54 ; XLII, 24). Si la foi et les bonnes œuvres sont une condition indispensable pour obtenir le pardon des péchés, l'idée du « mérite » est donc toute proche. Mahomet cherche bien en plusieurs passages à repousser cette conséquence. Souvenons-nous comment les élus dans le Paradis attribuent à la seule grâce et miséricorde de Dieu d'avoir atteint le Paradis (XXXV, 32 etc...). A ceux qui croient et font de bonnes œuvres Dieu accorde miséricorde (XLV,
P. 83 29) ; Moïse reçoit le pardon du Miséricordieux (XXVIII, 15). « Dieu vous connaît... n'imaginez pas être « juste » devant lui » (*fala tuzakkou 'anfusakum*, LIII, 33). Le religieux contentement de soi des peuples de l'Ecriture est sévèrement blâmé [1]. En passant, Mahomet s'élève à la véritable idée religieuse que les bonnes œuvres qui obtiennent la bienveillance de Dieu sont seulement, au fond, un don de la grâce de Dieu lui-même. Quand l'homme prie Dieu : « Accorde-moi d'être reconnais-» sant pour la grâce que tu as montrée à mes parents » et à moi-même, pour que je fasse de bonnes œuvres » auxquelles tu prennes plaisir », alors Dieu lui accorde pardon et félicité (XLVI, 14-15).

Sous un autre rapport encore, la foi et les œuvres se présentent comme des conditions de la félicité. Par elles, l'homme obtient la direction de la grâce de Dieu *(hidaya)*. L'idée, telle qu'elle est exposée dans le Coran, est une conception particulière de Mahomet. *Hidaya* ne signifie pas direction de Dieu en général, mais direction par la révélation. Le Coran doit diriger les hommes (XVII, 9 ; X, 58 ; V, 18) ; l'Apôtre est envoyé

P. 83 1. Vraisemblablement les Juifs, comme le veut une vieille tradition rapportée par *al-Kelbi*, *Wahidi*, *'Asbab an-nozoul*, 114.

avec la « direction » (XLIII, 23) ; une *'umma*, une communauté religieuse fondée par un écrit révélé, naît de la *hidaya* (XVI, 95). La connaissance, la direction, et le Livre qui illumine, sont des synonymes (XXII, 8). La révélation instruit les hommes sur les exigences particulières et les prescriptions auxquelles Dieu a attaché l'obtention de la félicité. Par la reconnaissance croyante de la puissance de Dieu (on remarquera que la foi en Allah comme Créateur peut et doit exister dès avant la révélation, dans la doctrine de Mahomet) et par les œuvres de miséricorde, de bonté et de justice, Dieu sera porté à accorder encore cette direction. Cette idée est en particulier souvent exprimée là où Mahomet a en vue l'attitude des incrédules de la Mekke, des hypocrites, des bédouins, etc... à l'égard de sa mission. La décadence religieuse et morale de ces gens fait que Dieu leur retire sa direction, tandis qu'il ferme leurs oreilles et leurs cœurs à la prédication. Il est dit des incrédules : « Si Dieu avait connu quelque chose de bon en vous, il » vous aurait fait entendre » (VIII, 23). « Les bédouins
P. 84 » sont les pires dans l'incrédulité et l'hypocrisie ; ils » sont tout au plus bons à être laissés dans l'ignorance » des prescriptions *(hudoud)* que Dieu a envoyées par » son Apôtre » (IX, 98). « Dieu ne dirige pas les men- » teurs et les injustes *(zalimoun)* » (cf. XL, 29 ; LXI, 5). Il est par contre positivement expliqué comment Dieu conduit ceux qui croient et qui cherchent à être agréables à Dieu (II, 209 ; V, 18).

Cependant cela ne doit pas être compris comme si la foi et les bonnes œuvres, égales de nature, méritaient la grâce illuminatrice de la révélation comme un *meritum de congruo*. Sans se lasser Mahomet enseigne que la révélation par les Prophètes n'était qu'un effet de la grande bonté et de la miséricorde de Dieu. « Ne m'attri- » buez pas que vous ayez reçu l'Islam ; attribuez cela à » la faveur de Dieu qui vous a conduits à la foi » (XLIX, 17).

La simplification des rapports religieux à un problème de calcul de mérite et de récompense met le Coran sur la voie d'une autre conception. C'est l'idée qui apparaît souvent, que Dieu dans son décret insondable a décidé lui-même qui il *veut* conduire à la félicité et qui il *veut* laisser dans une ignorance mortelle. Les apologistes chrétiens ont beaucoup reproché cette doctrine au Prophète ; elle passe pour une preuve de l'exaltation

démesurée de l'absoluité de la conception coranique de Dieu ; elle s'accorderait très bien avec la dureté et la froideur caractéristiques des rapports avec Dieu, qui manquent dans le Coran de tendresse et de spontanéité. Goldziher [1], par contre, a cherché d'une manière remarquable à apporter la preuve que le Coran n'enseignait pas du tout la prédestination à la damnation. Ce qui apparaît ici comme prédestination, c'est seulement la privation de la *hidaya*, de la conduite par la grâce divine, privation qui est méritée par la conduite même de l'homme. Comme nous l'avons expliqué ci-dessus, cette idée convient dans beaucoup de cas, mais pas dans tous. On ne peut pas contester qu'il y ait dans le Coran des affirmations qui laissent clairement transparaître l'idée de la prédestination. Quand Mahomet réfléchit à l'incrédulité des habitants de la Mekke à l'égard de sa mission, qui lui paraît à lui-même si inébranla-
P. 85 blement vraie, si parfaitement irrésistible, il ne peut expliquer leur attitude que par l'insondable décret de Dieu. « Si Dieu l'avait voulu, tous les hommes de la » terre auraient eu la foi. Veux-tu donc contraindre les » hommes à devenir croyants ? » (X. 99 ; LXXVI, 29-31). Il doit aussi comprendre de la même manière les divisions, si scandaleuses pour sa foi, des religions qui en appellent cependant toutes à la même révélation de Dieu : « Si le Seigneur l'avait voulu, il aurait fait des » hommes une seule et unique *'umma*, communauté. » Mais ils ne cesseront pas d'être désunis si Dieu n'a pas » pitié d'eux » (XI, 120 ; cf. XLII, 6).

C'est donc, à plusieurs points de vue, peine perdue que de vouloir innocenter Mahomet de la foi à la prédestination. Les plus grandes religions n'ont pas pu se soustraire à cette conception, qui ne fait que témoigner d'un parfait développement de la conscience religieuse ; d'une part, à cause de la grandiose unanimité de la réflexion religieuse qui ne peut pas résoudre par le principe religieux seul le plus difficile problème qui s'offre à la piété, à savoir la réelle indifférence de la grande masse des enfants du monde ; d'autre part, par le sentiment puissant de l'irrationalité des rapports religieux, sentiment qui caractérise partout et toujours la vraie piété. Il va de soi que l'on veut ainsi conserver, par une

P. 84 1. *Vorlesungen über den Islam*, 92.

antinomie insoluble, leur plus grande portée à la responsabilité comme à la liberté de l'homme.

Malgré tout cela, Mahomet a dû accorder une place importante dans son système de morale aux concepts de satisfaction, mérite, récompense. Il est intéressant de voir que ce sont avant tout des problèmes de direction de l'Eglise qui rendirent nécessaire la prédication d'une morale de récompense, pleinement intelligible aux membres les plus arriérés de sa communauté. Mais l'idée de la compensation et du mérite était déjà rendue proche par sa conception fondamentale de la foi et des œuvres, et du pardon des péchés conditionné par les œuvres. Ce sont en premier lieu les aumônes qui sont ici célébrées comme satisfactoires, comme moyen d'effacer les péchés et comme mérite religieux, à peu près de la même manière que chez Cyprien et dans le Catholicisme vulgaire. « Les aumônes effacent une partie de
P. 86 » vos péchés » (II, 273 ; cf. III, 86 ; LXXIII, 20). « Si vous prêtez généreusement à Dieu, il vous le rendra » au double et il vous accordera le pardon » (LXIV, 17). « Ceux qui donnent des aumônes, hommes et femmes, » et ceux qui prêtent généreusement à Dieu, recevront » au double en retour, et une magnifique récompense » (LVII, 17). Comme satisfactions, elles sont utilisées comme une certaine sorte de repentir. Dans la Sourate IX, 104-105 il est question de ceux qui confessent leurs péchés : « Prends une aumône sur leurs biens pour les » purifier *(tutahhirohom wa-tuzakkihim biha)*, et prie » pour eux... Ne savent-ils pas que Dieu reçoit le repen» tir de ses serviteurs et les aumônes ? » Donc, pour Mahomet, repentir et aumône vont naturellement ensemble.

En particulier quand il s'agit d'enflammer pour la guerre sainte les paresseux et les négligents, Mahomet doit en venir aux formules les plus réalistes de l'idée de récompense. « Dieu a acheté la vie et les biens des » croyants à la condition que le Paradis leur revienne. » Ils doivent combattre sur le sentier de Dieu... Réjouis» sez-vous du marché *(baï')* que vous avez conclu. » C'est la grande félicité » (IX, 112). « Ils ne donneront » rien de grand ou de petit, ils ne franchiront aucun » *wadi*, sans que cela ne soit mis à leur compte, pour » que Dieu les récompense pour leurs plus belles œu» vres » (IX, 122). Si, particulièrement ici, les rapports religieux sont présentés comme un échange fructueux

pour l'homme, il faut se souvenir que cette idée est souvent exprimée dans le Coran. La piété est une affaire, *tijara*. « Croyants ! Dois-je vous montrer une affaire » *(tijara)* qui vous délivrera de la douloureuse punition ? Croyez en Dieu et à son Prophète et combattez » sur le sentier de Dieu avec vos biens et votre vie » (LXI, 10-11) « Ceux qui lisent le Livre de Dieu, qui » s'acquittent de la prière et distribuent des aumônes » avec les biens que nous leur dispensons espèrent en » une affaire qui ne sera pas vaine » (XXXV, 26). Par contre il est dit des incrédules : « leur affaire ne sera » pas profitable » *(ma rabihat tijaratuhum)* (II, 15).

Nous trouvons de semblables conceptions dans la piété des Eglises syriennes. Seulement la valeur des œuvres y est encore plus accentuée. Dans la religion
P. 87 des moines, la perpétuelle crainte du Jugement interdit bien à un chacun de se laisser aller au contentement de soi et à la propre justice ; et cependant l'homme en jugement ne peut se fier à rien d'autre qu'à ses bonnes œuvres. Où nous attendons, d'après la pensée évangélique, le pardon des péchés « uniquement de la miséricorde de Dieu », le moine dit : « uniquement par les œuvres ». Pacôme disait : « Il n'y a pour l'homme » d'autre espoir en ce monde que de faire le bien avant » de quitter son corps » [1]. *Ephrem* écrit à propos du Jugement : « Heureux ceux qui veillent dans les aumônes ; heureux ceux qui sont vigilants dans la prière ; » heureux ceux qui travaillent chaque jour au salut » de leur âme » [2]. A l'heure effrayante de la mort, l'homme ne conserve que ses actions : « Donc, nous » envoyons en avant les bonnes œuvres, pour qu'elles » nous accueillent à notre arrivée dans la cité du Saint » [3]. Les aumônes effacent les péchés : « O de combien de » larmes aurons-nous besoin pour cette heure que nous » avons négligée, car par les larmes et les aumônes nous » pouvons effacer les accusations écrites » [4].

Mais il arrive que dans les pratiques de l'Eglise la valeur des aumônes dépasse toutes les autres œuvres et que leur puissance expiatoire et sanctifiante est affirmée sans réserve. Le dimanche, les Chrétiens doivent

P. 87 1. *Vie de Pacôme* (arabe) *Ann. du Musée Guimet*, XVII, 381.
2. *Op. Gr.*, II, 221.
3. *Op. Gr.*, II, 152.
4. *Op. Gr.*, II, 215.

se justifier *(nezdaddeqon)* par des dons aux pauvres [1] (Cf. Sourate IX, 105). Ils doivent visiter les églises et les couvents, et là s'acquitter de leurs vœux et offrir leurs biens « pour l'effacement de leurs péchés » *(dal-kuffar hetahayhon)* [2]. « Les vrais croyants qui savent que le monde futur apporte « une rémunération lucra-» tive *(pur'ane)* prélèvent une part de leurs biens » *(peracho men,* cf. l'expression Sourate LI, 19 ; LXX, » 24) et la donnent à Dieu... pour effacer leurs péchés » [3]. Du point de vue de l'Eglise, la valeur de l'aumône dépasse celle des veilles et des jeûnes, qui passaient
p. 88 pourtant, dans la piété des moines, pour les plus excellentes de toutes les œuvres. *Barçaoma* donna à Eudoxie le même conseil qu'autrefois *Daniel* IV, 27 au roi Nebucadnetzar. Elle lui demanda si les aumônes avaient quelque valeur parce qu'elles n'étaient pas payées d'une peine physique. Les martyrs devaient souffrir dans leurs corps. Il répondit en se référant à la parole du Christ : « J'avais faim, etc... » Là il est « question seule-» ment des aumônes et pas de veilles et de jeûnes » [4].

De cette conception affairiste des rapports religieux il s'ensuit que l'on aime beaucoup à dépeindre la piété comme un échange fructueux. Cela n'était pas inconnu dans l'Eglise grecque. Si l'auteur de *II Clément* avait bien repoussé fermement cette conception — « Car si » Dieu donnait tout de suite le salaire des justes nous » ferions une affaire et nous ne servirions pas Dieu » (XX, 4) — par contre Clément d'Alexandrie peut écrire : « Quelle belle affaire ! quel marché divin ! quel-» qu'un achète l'immortalité en donnant les choses » périssables du monde, il recevra dans les cieux le » séjour éternel » (*Quis dives salvetur* XXXII). Dans le langage religieux des Eglises syriennes, l'expression est presque devenue technique : le gain spirituel, *lucrum spirituale,* est une image aimée. Le saint évêque Jean disait : « J'ai reçu un don *(mawhabta)* de Dieu ; je » fais affaire *(mettezar)* avec lui et je ne suis pas oisif » *(la batel)* » [5]. Mais l'expression est surtout utilisée pour les aumônes. Le croyant « fait une affaire de jus-

1. *Synodicon Orientale,* éd. Chabot, 189, Syn. 585, Canon XIX.
2. *Ibid.,* 182, Syn. 585, Canon XV.
3. *Ibid.,* 143, Syn. 585 Canon VII.
p. 88 4. *Revue de l'Orient chrétien,* 1914, 115 ss.
5. *Anecdota syriaca,* II, 173.

» tice par les bonnes œuvres *(mettezar tezurta dezaddiquta dechappirata)* » [1]. Il devrait être incontestable que l'emploi de *tijara* dans le Coran dépend de l'utilisation syrienne dans le même sens.

Ceux à qui doivent parvenir ces aumônes expiatoires et justifiantes, ce sont, d'après le Coran, les pauvres, en particulier les parents pauvres et les veuves (LXXIV, 45 ; LXX, 24-25 ; CVII, 2-3 ; XCIII, 9-10 ; XVII, 28 ; etc..), les voyageurs, *ibn sabil* (XVII, 28 ; IX, 60 ; XXX, 37 ; II, 172 ; 211 ; IV, 40 ; VIII, 42 ; LIX, 7), et les prisonniers (LXXVI, 8). Comme importante
P. 89 bonne œuvre on compte aussi la libération d'un esclave (V, 91). L'impôt de l'aumône doit être employé pour les parents, les veuves, les voyageurs, les mendiants, le rachat des esclaves (II, 172 ; IX, 60). On trouve de pareilles énumérations des bénéficiaires des actes d'amour dans la littérature juive comme dans la littérature chrétienne. Le Talmud place parmi les œuvres de miséricorde l'hospitalité accordée aux voyageurs et le rachat des Israélites prisonniers de guerre [2]. Il ne serait cependant pas injustifié de voir dans la prépondérance de certaines catégories de gens à secourir une influence de la pratique chrétienne.

En premier lieu, il faut placer le commandement de miséricorde à l'égard des voyageurs. Certainement l'hospitalité était une vertu essentiellement arabe. Mais Mahomet trouvait peu de chose à louer dans l'idéal moral de ses compatriotes : il les a sévèrement jugés dans ce domaine. Sa maxime était : Donne avec mesure et ne sois pas prodigue ; « les prodigues sont frères de Sa» tan... » « Ne tiens pas ta main fermée derrière le dos ; » ne l'étends pas non plus aussi loin que tu peux, afin » que tu ne sois ni couvert de honte ni dépouillé » (XVII, 28-31). Cela convient vraisemblablement bien à l'idéal bédouin de l'hospitalité qui a été incarné dans *Hatim*.

Le souci des étrangers était dans les Eglises orientales la vertu caractéristique du Christianisme et c'était dans le cercle des moines la forme particulière de la bienfaisance. Si dans l'*Hist. Mon.*, I, 52, elle est nommée en second lieu après la *philadelphia*, l'amour fraternel, la bonté envers les étrangers *(rehmat 'aksenaye)* se

1. *Synodicon orientale*, ed. Chabot, 89. Autre exemple chez Payne-Smith au mot *tgr*.

P. 89 2. Weber, *op. cit.*, 285.

trouve mentionnée dans la longue énumération des vertus monastiques par *Icho'yahb* [1], à côté de l'amour fraternel, comme l'unique vertu pratique. Chez *Ephrem* elle se trouve quelquefois seule nommée comme sommaire de l'amour effectif du prochain : « Nous rendons » favorable sa face en confessions, repentances, prières,
P. 90 » jeûnes, accueil des étrangers » [2]. « Les pauvres et les » voyageurs » sont très souvent nommés ensemble dans la littérature monastique et dans le Coran comme objets de la miséricorde chrétienne. Déjà *Pacôme* avait installé un jardin potager et des palmiers « pour les » pauvres de la ville et pour les voyageurs qui traver- » sent terres et mers » [3]. D'après le *Chroniqueur Nestorien* les occupations des moines sont l'instruction des enfants et l'assistance aux nécessiteux [4]. Chez les plus célèbres des ermites solitaires comme dans les couvents, cette assistance souleva un grand intérêt et demanda une organisation particulière. *Mar Zeora* témoignait une si grande bienveillance aux pauvres et aux voyageurs que dans son couvent il dut installer chaque jour quatre-vingts à quatre-vingt-dix tables et préposer des gens particuliers au four et à la cuisine [5]. L'assistance aux étrangers était naturellement un devoir aussi pour les laïcs. L'hospice qui devait être installé à côté de l'église était destiné « aux voyageurs et aux pauvres » [6], l'expression « saints voyageurs » nous fait souvenir que parmi les « étrangers » il faut comprendre en premier lieu, sinon exclusivement, les ascètes voyageurs ; d'ailleurs l'amour des étrangers, *philoxenia*, s'est développé comme vertu essentielle des moines en raison de la coutume du voyage des ermites d'une colonie à l'autre [7]. Pour des raisons semblables, auparavant, les Esséniens avaient fortement développé l'assistance aux frères en voyage (Josèphe, *De bello judaïco*, 124-5). De même dans les règles des moines bouddhistes la preuve d'amour pour les Bikkhus voyageurs joue un rôle très important, et l'assistance aux voyageurs s'est développée chez les Bouddhistes comme la forme par excellence d'amour

1. *Epistolae*, 112.
2. *Op. Gr.*, II, 205.
P. 90 3. *Vie de Pachome* (arabe), *Ann. du Musée Guimet*, XVII, 344.
4. *Patr. Or.*, V, 322.
5. *Anecdota syriaca*, II, 21.
6. *Synodicon Orientale*, éd. Chabot, 265.
7. *Anecdota syriaca*, II, 100.

agissant, et s'est maintenue jusqu'à notre époque. Dans la pratique du Judaïsme d'alors on ne peut rien montrer d'équivalent, et il est donc hautement vrai-
P. 91 semblable que Mahomet dépend à ce point de vue de l'éthique des Eglises syriennes.

Cela est aussi valable pour la libération des esclaves et la miséricorde envers les prisonniers. De bonne heure dans le Christianisme les preuves d'amour envers les prisonniers et les esclaves avaient conquis une place prépondérante dans les vertus particulièrement chrétiennes, en raison du dessein de racheter les coreligionnaires prisonniers et de prendre soin d'eux dans la mesure du possible [1]. Dans les cercles monastiques on s'est aussi adonné à l'allègement de l'esclavage [2]. Dans l'Eglise syrienne, la libération des esclaves passait pour une œuvre particulièrement excellente. Dans l'enkomium des saints sont mentionnées les aumônes données ainsi que les esclaves libérés [3]. Quand les Ninivites se repentirent à la prédication de Jonas, les maîtres se hâtèrent de libérer leurs esclaves [4]. La libération des esclaves passait, aussi bien que les aumônes, pour une œuvre de pénitence. Déjà parmi les Arabes païens la coutume de libérer les esclaves paraît se rencontrer comme une espèce de vœu. *'Amir b. at-Tufaïl* libéra *'Amr* parce que sa mère avait fait ce vœu [5]. *Al-A'cha* loue le chrétien *Hawda b. 'Ali*, parce que pour célébrer Pâques il avait racheté cent prisonniers des *Banu Tamim*. Le poète dit : « Il espérait en (la bienveillance) » de Dieu à cause de la bonne œuvre qu'il avait accom» plie » [6]. Il est fait un devoir aux Chrétiens syriens de penser aux prisons dans leurs aumônes. Celui qui n'a pas d'enfants ne doit pas posséder beaucoup, mais donner son bien aux pauvres et aux maisons de prisonniers *(bet 'asire)* [7].

De l'éthique chrétienne provient vraisemblablement aussi l'interdiction de l'usure dans le Coran. L'inter-

P. 91 1. Ce devoir fut aussi fermement maintenu dans les églises syriennes, *Die syrische Didaskalia*, 92.

2. Dans le paganisme antique aussi, la libération des esclaves était la condition de l'abandon total des propriétés pour motif religieux. Cf. par exemple le récit de Rogatianus, Porphyre, *Vie de Plotin*, VII.

3. Sachau, *Syrische Handschriften der Bibl. Berlin*, I, 203.

4. Ephrem, *Op. Syr.*, II, 360.

5. *Ibn Sa'd*, II, 37.

6. Cheikho, *An-naçraniyya*, 216.

7. *Testamentum Domini*, éd. Rahmani, 136.

diction explicite se trouve surtout dans les sourates de Médine (II, 276-278 ; cf. IV, 159) ; mais c'est peut-être
p. 92 par hasard, car l'usure a déjà été blâmée dans une sourate de la Mecque : XXX, 38. Mahomet n'a pas appris cette prescription des Juifs, car il blâme les Juifs de Médine de faire de l'usure, bien que ce soit défendu par la Tora (III, 125). De l'interdiction de l'usure dans l'Ancien Testament, Mahomet ne pouvait rien savoir par lui-même, et certainement les Juifs ne l'ont pas instruit là-dessus. Dans l'Eglise nestorienne l'usure était formellement interdite aux prêtres, l'abstention était recommandée aux laïcs de la manière la plus pressante. « Nous enseignons et nous décidons » qu'aucun croyant ne doit faire de l'usure. Si quel- » qu'un en fait, détournant ses regards de la perfec- » tion, qu'il puisse un jour se voir lui-même débiteur » [1].

Il y a maintenant une question à aborder, à laquelle les développements précédents nous amènent. Si Mahomet a tant appris, ainsi que nous venons de l'expliquer, sinon tout, du monachisme syrien, au moins d'une piété qui était tellement sous l'influence des moines, pourquoi n'est-il fait nulle part mention, même sous la forme d'un refus, de la grande vertu des moines, de la virginité, si hautement célébrée tant par les Eglises occidentales que par la plupart des Eglises orientales ? Trois fois dans le Coran le monachisme est mentionné. « Nous avons mis la bonté et la miséricorde dans le » cœur de ceux qui suivent (Jésus), et un monachisme » qu'ils ont eux-mêmes trouvé — nous ne le leur avions » pas prescrit — pour obtenir la bienveillance de Dieu. » Mais ils ne l'observent pas comme il doit être observé » (LVII, 27). Sourate IX, 31 se tourne contre la vénération idolâtrique des docteurs en Ecritures et des moines, et Sourate IX, 34 explique que « beaucoup de docteurs » (en Ecritures) et de moines dévorent les biens des » hommes en pure perte ». Mais dans la Sourate contemporaine V, 85, les Chrétiens sont loués parce qu'ils sont les plus bienveillants des hommes envers les Musulmans : « il y a parmi eux des prêtres et des moines » qui ne sont pas orgueilleux ». Peut-être faut-il expliquer l'hésitation de cet étonnant jugement sur le monachisme par le fait que Mahomet pense à deux genres différents de Chrétiens ayant renoncé au monde. D'après

1. *Synodicon Orientale*, éd. Chabot, Syn. 585, canon XV.

P. 93 une tradition, Mahomet donne l'ordre suivant aux guerriers partant contre *Mo'ta* : « Ils doivent sabrer les » tonsurés orgueilleux, mais laisser en paix les ermites » [1]. L'explication de cette parole nous est donnée dans un récit qui place les mêmes mots dans la bouche du premier calife. « Quand *'Abu Bekr* envoya les armées contre » la Syrie, il leur dit : Vous trouverez des gens qui se » sont enfermés dans des cellules *(çawami')*, laissez-les » en paix, car ils se sont enfermés pour l'amour de Dieu. » Vous en trouverez d'autres auxquels Satan a mis une » marque sur la tête. Quand vous en trouverez, coupez- » leur la tête » [2]. Cette sévère distinction entre les moines réguliers caractérisés par la tonsure et les libres anachorètes exprime manifestement un état d'esprit répandu dans le vieil Islam, qui pourrait bien remonter à une appréciation du Prophète lui-même. Il est possible qu'il ait en vue les ermites quand il parle des « vrais moines ». Peut-être a-t-il aussi considéré le vœu de célibat comme une atteinte au véritable monachisme. Le vieux monachisme anachorète vivait bien dans les Eglises syriennes à côté du cénobitisme. L'étrange genre de vie de ces ermites a fortement attiré l'attention des païens eux-mêmes, comme nous l'avons vu par l'exemple des poètes arabes. Non seulement de pieux Chrétiens du monde [3], mais même des païens se sont associés pendant un certain temps à leur vie. On raconte de *Habel*, qui devint évêque d'Arbèle, que déjà étant païen il quittait souvent ses moutons, « entrait dans » une caverne et méditait sur la vanité et la fragilité » du monde » [4]. C'est-à-dire qu'il faisait exactement comme Mahomet quand, suivant la légende musulmane, il se consacrait dans une caverne du mont *Hira* au *tahannuth*. On doit voir une autre preuve de cette prédilection pour le vieux monachisme libre dans le fait que le mot *sa'ihoun*, qui signifie proprement « moines voyageurs », se rencontre dans le Coran pour désigner un haut degré de piété (IX, 113 ; cf. LXVI, 5).

P. 94 Il reste tout de même très étonnant que Mahomet, qui se montre dépendant de la religion des moines orien-

P. 93 1. *Waqidi*, Wellhausen, 310.

2. *Muh. b. 'Ali al-Tirmidi Nawadir al-oçoul*, Constantinople, 1293, 9.

3. *Leges Homeritarum*, 67 : le roi « Elesbaa » vit dans une caverne du mont Ofra.

4. E. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, Abh. d. Preus. Akad. d. Wissensch., 1915, Phil. Hist. Kl., Nr 6, 55.

taux pour la valeur accordée à la crainte de Dieu, aux veilles avec récitation de l'Ecriture, aux larmes, etc.., n'ait nulle part pris position à l'égard de l'idéal de la virginité. A mon avis, il n'y a qu'une hypothèse satisfaisante : c'est que la piété dont Mahomet a reçu une influence décisive est celle de l'Eglise nestorienne. Car cette Eglise se sépare des autres Eglises orientales par une conception tout à fait différente du célibat.

Pour les Perses, de croyance mazdéenne, l'omission de la procréation quand on pouvait avoir des enfants était un péché mortel. Ils ont conservé comme Chrétiens leurs vieilles coutumes matrimoniales [1] ; ainsi cette tendance hostile au célibat a dû aussi se maintenir chez eux. Mais avant tout les Chrétiens, pour être tolérés par le gouvernement perse, étaient obligés de s'abstenir du maintien de l'idéal de la virginité. La *Chronique Nestorienne* rapporte comment *Bahram* II persécutait les Manichéens à cause de leur hostilité contre le mariage. Les Mages persécutèrent ensuite sans distinction Chrétiens et Manichéens. Ils se plaignirent au roi ; il leur demanda pourquoi les métropolites et les évêques s'abstenaient du mariage et de la procréation. Il dit : « Si c'est parce qu'ils considèrent » cela comme impur et interdit, alors ils sont passibles » de mort, à cause de leur intention de faire haïr le » monde *(liqaçdihim ikhrab ad-dunya)*. Les Chrétiens » répondirent qu'ils prisaient fort le mariage, mais » que les évêques devaient s'en abstenir uniquement » à cause de l'importance de leur vocation » [2]. Ce récit dépeint en tout cas d'une manière très vraisemblable la situation des Chrétiens sous les souverains sassanides. Contre la conception encratite, les Perses élevaient réellement cette plainte, qu'elle voulait « haïr le monde ». Une aussi bonne source que *Al-Birouni* [3] rapporte que quand il eut Mani en sa puissance, il aurait dit : « Celui- » ci est parti pour prêcher la haine du monde *(da'iyan* » *ila takhrib al-'alam)*. Il est donc nécessaire de com-
P. 95 » mencer par son propre anéantissement *(takhrib naf-* » *sihi)* ».

Il apparaît excellemment au Synode tenu en l'an 486 sous le catholicos *'Aqaq* à quel point cette ten-

P. 94 1. Cf. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, III, 366 ; sur le mariage des cognats aussi *Synodicon Orientale*, éd. Chabot, 149, Syn. 585 canon XIII.

2. *Histoire Nestorienne*, éd. Scher, *P. Or.*, IV, 238.

3. *Chronologie*, éd. Sachau, 208.

dance a remporté une complète victoire dans l'Eglise au moment où commence l'entente entre le Christianisme et l'Etat sassanide, et à quelles décisions elle a conduit, décisions opposées à la pratique du reste des Eglises chrétiennes d'Orient comme d'Occident. Il est dit dans le canon III : « Maintenant et désormais, qu'aucun » évêque n'établisse des obstacles ou des difficultés » pour empêcher le mariage dans le pays qu'il gouverne » et dans l'Eglise où il exerce ses fonctions. Il suffit » des maux qui jusqu'aujourd'hui sont tombés sur nos » diocèses par l'adultère et la fornication dont l'iniquité s'est répandue et est parvenue jusqu'aux oreilles » des gens du dehors, de sorte que le mépris et la division se sont élevés contre nous dans la conscience de » tous les peuples. Qu'aucun d'entre nous ne fasse prévaloir de force cet engagement dans son clergé soit » parmi les prêtres des villages, soit parmi les clercs » (*benai qeyama* c'est-à-dire les moines) qui sont sous » son autorité ; mais que son enseignement sur ce point » soit conforme à l'enseignement des Livres saints, et » que par sa propre faiblesse il connaisse la faiblesse » des autres » [1]. Il est explicitement enseigné que cela comportait la permission du mariage après l'ordination comme aussi un second mariage pour les prêtres. Il est surtout prescrit que le mariage « soit libre de toute » contrainte et empêchement ». Ceux qui volontairement choisissent de ne pas se marier doivent demeurer dans un couvent [2]. En raison d'un édit du roi Zamasp, ces prescriptions furent confirmées dans un Synode de l'an 497 sous *Babaï*. La plus étonnante de ces prescriptions était bien que le mariage était libre aussi pour les moines [3]. A cette époque on voyait dans l'Eglise
P. 96 perse des moines mariés dont les enfants jouaient devant les cellules [4].

P. 95 1. Traduction de Chabot, *op. cit.*, 303.

2. Le Chroniqueur nestorien (*Patr. Or.*, VII, 100 ss.) comme *'Amr* (*B. O.*, III., 1, 494) et après lui Assemani (*B. O.*, III. 1, 390) font tenir le synode de Barsauma.

3. *Synodicon Orientale*, 312.

P. 96 4. Assemani, *B. O.*, III, 1, 90. Ces coutumes matrimoniales, si scandaleuses pour la conscience chrétienne normale de l'époque, ont naturellement attiré le blâme le plus sévère de la part des adversaires monophysites. Barhebraeus écrit (*B. O.*, III, 1, 429) : « Nimirum postquam a reliquis christianis in fide » separati sunt, quidquid ipsis libebat ad explendam libidinem palam absque » pudore ac metu faciebant ».

La pression de la société mazdéenne sur l'Eglise perse s'est exercée dans le même sens aussi longtemps que dura l'empire sassanide. Si la donnée du *Chroniqueur nestorien* est exacte, à savoir que les sages élevèrent des plaintes contre le catholicos *'Aba*, parce qu'il interdisait aux Chrétiens le mariage avec plus d'une femme, *bi'akthar min wahida* [1], cela voudrait dire que la sévère prescription du Synode de 544 contre le second mariage du vivant de la première femme [2] et contre le mariage des cognats avait excité le mécontentement des Perses. Le catholicos *Icho'yahb* de *Gedhala* fut contraint par le roi de prendre femme [3]. La décision du Synode de 585 montre combien peu l'Eglise elle-même tenait à la virginité : où cela est possible aucun couvent de femmes ne doit subsister, et où cela ne peut être évité elles doivent habiter quatre ou cinq ensemble. Mais les vierges ne devaient habiter ni dans les couvents ni dans les ermitages [4]. Plus tard, sous la domination arabe, la situation s'est peu à peu modifiée. *'Ebed Yechu'* de Sob (mort en 1318) considérait le mariage des moines comme contraire à l'état monacal ; la forme de la décision laisse cependant supposer que les mariages des moines n'avaient pas complètement disparu ; la conclusion d'Assemani n'est pas à rejeter : le vœu des moines nestoriens ne comportait pas essentiellement le *votum castitatis* [5]. Si donc Mahomet a écouté une prédication nestorienne, il n'y a pas en tout cas entendu louer la virginité. Les prédicateurs nesto-
P. 97 riens de cette époque, où le royaume perse et le Nestorianisme étaient unis comme jamais auparavant, ne l'auraient pas osé et, comme nous avons vu, ne l'auraient pas voulu.

***

Parmi les exercices religieux que Mahomet a pratiqués et qu'il a prescrits à ses imitateurs, nous sommes particulièrement intéressés par les veillées nocturnes

1. *Histoire Nestorienne*, éd. Scher, *P. O.*, VII, 100.
2. *Synodicon Orientale*, 335. Il y avait alors, dans la communauté, des exemples notables de semblables bigamies, cf. Nöldeke, *Die von Guidi herausgegebenesyrische Chronik*, Sitz. ber. d. Wiener Akad. d. Wiss., 1893, IX, 13.
3. Barhebraeus dans Assemani, *B. O.*, II, 418.
4. *Synodicon Orientale*, 407.
5. *B. O.*, III, 2, CCCXXXVII ss.

avec récitation des Ecritures et des prières qui, en tout cas avant l'institution de la prière commune, *çalat*, paraissent avoir été les plus importantes des œuvres spirituelles. Déjà dans les plus anciennes sourates elles sont explicitement mentionnées. Sourate LXXIII, 1-6 : « O toi, qui es revêtu de tes habits — Veille un peu la » nuit — jusqu'à minuit ou un peu moins — ou un » peu plus, et récite les fragments du Coran [1] — » Vois, au commencement de la nuit les impressions sont » plus fortes. les paroles plus puissantes ». Le verset 20, du temps de Médine, donne un très intéressant commentaire de ces versets d'une des plus anciennes révélations : « Ton Seigneur sait que tu veilles tantôt les » deux tiers de la nuit, tantôt la moitié, tantôt le tiers. » Ainsi font beaucoup de tes compagnons. Dieu seul » peut mesurer la nuit et le jour ; il sait que cela n'est » pas possible pour vous et il pardonne. Cependant lisez » du Coran tout ce que vous pourrez. Dieu sait que » parmi vous les uns sont malades, les autres voyagent, » en cherchant (leur gain) de la grâce de Dieu, et d'au- » tres combattent sur le sentier de Dieu. C'est pourquoi » lisez du Coran ce que vous pouvez, acquittez-vous » de la prière, faites l'aumône et faites à Dieu un prêt » généreux ». Celui qui dans ces réserves voit d'abord une preuve de plus de la décadence d'un idéal religieux au début élevé et sévère, décadence qui se serait produite à Médine, doit penser que nous voyons bien souvent dans l'histoire des moines que les ascètes chrétiens ont dû adoucir dans un âge avancé les sévères exercices de leurs jeunes années. Nous constatons, et cela est intéressant, que les veillées ont été poursuivies aussi à Médine, et qu'elles passaient là aussi pour la forme la plus importante de la lecture du Coran ; mais nous voyons maintenant comment elles ont été adaptées aux formes introduites pour le culte public. La
P. 98 plus petite durée de veillée, que Mahomet fixe ici pour ses compagnons et pour lui, est cependant un rite assez sévère en comparaison des règles monastiques chrétiennes. Dans un passage de grande importance pour notre connaissance de la forme primitive de la prière, *çalat*, Mahomet mentionne à côté des prières du matin et du soir encore une veillée d'une partie de la nuit comme une *nafila*, œuvre pieuse volontaire, XVII, 81.

P. 97 1. *Wa-rattil al-qur'ana tartilan.* Pour la traduction, cf. *Lisan.*

Dans la Sourate LI, 17, les pieux élus sont célébrés comme ceux qui ne dorment pas *(akoimetês)* : « Ils dorment » peu dans la nuit et à l'aube ils prient pour le pardon ». Les serviteurs du Miséricordieux « passent leurs nuits » prosternés ou debout *(sujjadan wa-qiyaman)* devant » leur Seigneur » (XXV, 65). Le Prophète doit penser au nom de son Seigneur matin et soir et dans la nuit. « Prosterne-toi devant lui et célèbre-le *(sabbihu)* » toute la nuit » (LXXVI, 26).

Dans le judaïsme, les prières nocturnes n'ont pas été comptées comme des œuvres appartenant normalement au culte privé du croyant. De nombreux passages des *Psaumes* parlent de l'invocation ou de la glorification de Dieu pendant la nuit (XVI, 7 ; XXII, 3 ; XLII, 9 ; CXIX, 62) ; l'interprétation talmudique, par exemple *Berakot*, 3 b ne paraît pas avoir fait des veillées un devoir général pour les gens pieux. Par contre, pour le monachisme égyptien et oriental, les prières nocturnes et les récitations sont la forme incomparablement la plus importante des œuvres agréables à Dieu. On a déjà souvent supposé que l'importance des veillées dans le Coran remontait à une influence chrétienne [1].

Les moines égyptiens s'adonnaient aux veillées pieuses avec un zèle extraordinaire. Les disciples de Pacôme se tenaient debout en prières dans la nuit si longtemps que leurs pieds enflaient [2]. Les règles des plus célèbres supérieurs des moines devaient souvent prescrire une certaine mesure au zèle exagéré des « akoimètes » : « Que la moitié de la nuit suffise à tes exercices reli- » gieux, en l'autre moitié donne repos à ton corps » dit Macaire [3]. Beaucoup des disciples de Schenute réci-
P. 99 taient tout le jour et toute la nuit des fragments de l'Ecriture Sainte et s'agenouillaient sans cesse. Schenute leur prescrivit de n'ajouter dans la veillée que trois fragments de l'Ecriture Sainte à ceux qui avaient été lus pendant le culte commun [4]. Pour la forme de ce culte, nous devons admettre qu'elle était semblable à celle de la dévotion commune. Cassien [5] nous en donne

P. 98 1. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 241, Nöldeke-Schwally, *Gesch. des Qorans*, I, 8, A. J. Wensinck, *Muhammed en de Joden te Medina*, 104.

2. *Vie de Pachome* (arabe), *Ann. du Musée Guimet*, XVII, 360.

P. 99 3. *Vertus de St Macaire*, *Ann. du Musée Guimet*, XXV, 167. Pacôme avait prescrit la veillée de la moitié de la nuit, *Vie de Pachome*, *op. cit.*, 347.

4. Leitpoldt, *Schenute*, 131.

5. *Instit.*, II, *Reg. Pach.*, 6.

une description qui n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la prière islamique : ici alternent lectures de l'officiant, prières des participants à haute voix et à voix basse, génuflexions et stations debout les bras étendus. Vraisemblablement les ascètes chrétiens, comme plus tard les Musulmans, ont compté les prières d'après les génuflexions qui terminaient chaque fragment [1].

A. J. Wensink [2] a le mérite d'avoir montré la proche parenté des veillées du Coran et des habitudes de prière des moines et anachorètes syriens. Les ascètes syriens accordaient une valeur extraordinaire aux veillées. *'Ishaq* de Ninive disait : « Tu ne peux pas imaginer, » ô homme, que parmi toutes les œuvres de moines il » y en ait une de plus grande et de plus parfaite que » l'œuvre des veilles » [3]. Pendant ces exercices nocturnes de dévotion on lisait surtout le Psautier. Thomas de Marga raconte que beaucoup de moines lisaient deux fois le Psautier du soir au matin [4]. Dans les cercles monastiques égyptiens et palestiniens prière et lecture des psaumes *(proseuchê kai psalmôdia)* allaient naturellement ensemble [5]. Dans la langue des ascètes syriens « psalmodier » est souvent la seule expression technique pour désigner les exercices spirituels. Saint Achelides choisit une cellule en dehors du couvent et là « il psal- » modiait dans la solitude *(mezammar ihidha'it)* » [6].
P. 100 De même dans les vieux poètes arabes les « Zabour des moines » sont bien connus [7]. La forme de ces prières nocturnes était manifestement la même que celle des prêtres égyptiens. On dit d'un saint : « Dans chaque *marmita* (partie du service divin) il faisait « trente génu- » flexions, *burke*, comme celles qui sont appelées *çela-* » *wata* » [8]. La lecture des Ecritures était interrompue à intervalles réguliers par de courtes doxologies stéréotypées. Un saint disait entre les mots de sa lecture :

1. Cf. par exemple *Vertus de St Macaire, op. cit.*, 167, 222. Dans ce dernier passage, les génuflexions sont appelées *metanoias*, repentirs. Cette expression a été aussi utilisée dans la littérature des moines syriens, *Anecdota syr.*, II, 112.
2. *Op. cit.*, 104 ss.
3. *'Orha dedayranuta*, éd. Bedjan, 134.
4. Assemani, *B. O.*, III, 1, 492.
5. Cf. par exemple Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XV, Migne, *P. Gr.*, XXXIII, 90.
P. 100 6. A. J. Wensinck, *Legends of eastern Saints*, 30.
7. Rothstein, *Die Dynastie des Lachmiden in al-Hira*, 27.
8. *Anecdota syriaca*, II, 114. Cf. le terme islamique, *çalla rak'a*.

Loué sois-tu mon Seigneur *(chobha lak marya)*, Béni sois-tu notre Créateur *(berik 'att baroyan)* et autres éjaculations semblables [1]. Thomas de Marga raconte que le moine Elias disait après chaque verset de psaume la formule de louange : Alleluia, sois Loué o Dieu *(chobha lak 'alaha)* [2]. De semblables « oraisons jaculatoires » se trouvent encore dans le psautier nestorien après les deux premiers vers de chaque psaume. Elles ont été introduites par le catholicos *Aba I* [3]. De cette manière aussi Mahomet a introduit dans ses prières le *tasbih*, la louange. La courte formule doxologique *(Allah 'akbar...)* a pris place dans le rite musulman de la prière.

Les premières prescriptions de Mahomet sur les heures de la prière quotidienne montrent aussi une indubitable influence chrétienne. Mahomet paraît avoir fixé primitivement deux ou peut-être trois moments : matin, soir, nuit. Les deux premières prières ont été réunies d'une manière étonnante par rapport à la prière nocturne. « Loue ton Seigneur matin et soir » est une phrase qui revient très souvent (LXXVI, 25 ; XIX, 12 ; XXXIII, 41). A en croire le *Lisan*, III, 301, cette expression a déjà appartenu au langage des Chrétiens ibadites ; elle se présente dans un vers d'*al-A'cha* qui ne paraît pas influencé directement par le style coranique. Les trois moments de la prière sont présentés d'une manière très instructive dans Sourate XVII, 80-81 : « Acquitte-toi de la prière (entre)le coucher du soleil » et l'arrivée de la nuit, et récite le Coran à l'aube
P. 101 » *(quran al-fajr)*, la récitation du matin a des témoins » véridiques. Et pendant la nuit veille une partie d'elle, » ce sera pour toi une œuvre de bonne volonté *(nafilat* » *laka)* [4]. Peut-être que ton Seigneur te fera ressusciter » à une place d'honneur ». Ici, l'observance de la prière nocturne est présentée comme une œuvre surérogatoire particulière. Sourate XI, 116 prescrit de la même manière trois moments pour la prière : « Acquitte-toi » de la prière aux deux limites du jour et dans les pre- » mières heures de la nuit. En vérité les bonnes actions » chassent les mauvaises. C'est un avertissement pour » ceux qui réfléchissent *(dhikra lidh-dhakirina)* ». Les

1. *Ibid.*, II, 146.
2. Assemani, *B. O.*, III, 1, 492.
3. *Histoire Nestorienne*, éd. Scher, *P. Or.*, VII, 158.
4. Cf. aussi *Baidhawi*, I, 708 : *Farida za'ida laka 'ala-ç-çalawat al-mafroudha.*

bonnes œuvres qui sont ici mises particulièrement sur le cœur de « ceux qui réfléchissent » sont d'abord les prières et les vigiles.

L'Eglise syrienne a vraisemblablement cherché à maintenir ferme les sept « heures ». Dans le *Testamentum Domini* II, 24, elles sont prescrites à toute la communauté, *amma* [1]. Cependant la remarque que les chastes, *casti, nakpe*, ne doivent pas les négliger montre clairement que l'application de ces prescriptions avait occasionné des difficultés chez les laïcs. L'Eglise jacobite postérieure a prescrit cinq ou six « heures » quotidiennes [2].

Mais l'Eglise nestorienne est allée encore plus loin dans la limitation des prières prescrites. Gewargis d'Arbèle écrit : « Les Pères ont fixé trois prières dont » nous devons nous acquitter dans l'Eglise, c'est-à-dire : » le soir, la nuit et le matin ; c'est ce qu'ils ont trans- » mis... A tous les laïcs *(chehime)* sont prescrites la » prière du matin et la prière du soir. Mais la prière » nocturne, qui marque l'attente du Seigneur, est la » charge particulière *(perich)* de tous les clercs et de » ceux qui aiment les œuvres *(emile)* » [3]. Ainsi ne sont obligatoires pour les laïcs que les prières du matin et du soir. La prière nocturne est prescrite aux clercs et recommandée aux hommes qui veulent se consacrer particulièrement aux œuvres pies. Les plus anciennes prescriptions de Mahomet sur les prières quotidiennes
p. 102 restituent avec une étonnante fidélité les prescriptions de l'Eglise de la Syrie orientale. Les prescriptions synodales ultérieures de *'Ebedhyecho* de Sob donnent quatre temps de prière : *vesper*, coucher du soleil, *completorium*, approche du crépuscule, *nocturnum*, nuit et *laudes*, point du jour. Mais seules la première et la dernière heure sont obligatoires pour les laïcs. « En » raison des occupations temporelles nécessaires, il était » permis aux laïcs d'observer volontairement ces exer- » cices, mais laudes et vêpres étaient prescrits par les » canons sans exception » [4].

1. Ed. Rahmani, 144.

2. Sachau, *Verzeichnis der Handschriften der Bibl. Berlin*, II, 486, I, 51.

3. D'après la traduction d'Assemani, *B. O.*, III, 2, 340. Cf. *ibid.*, III, 1, 305 : Ex ipsis Nestorianorum officiis constat, eos praeter vesperas, nocturnum et matutinum nullas alias horas celebrare.

p. 102 4. G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, II, 17.

# CONCLUSIONS

Il m'importait avant tout, dans cette étude, d'apporter les preuves de l'origine de la piété eschatologique et ascétique de Mahomet. Je ne pouvais entrer dans tout ce qui, dans le Coran, touche au Christianisme. Des questions de grande importance en soi ne pouvaient pas être débattues. Je pense en premier lieu à la question de l'origine de la matière des récits coraniques et encore à la question du vocabulaire théologique du Coran.

Je ne veux pas contester dans le détail le fait que les éléments haggadiques des récits du Coran sont provenus pour l'essentiel d'une information juive — d'autant plus que le développement spirituel du Prophète à Médine s'est trouvé sous une forte influence juive ; cela est éloquemment prouvé par l'analyse de la constante polémique avec la pensée et les coutumes juives. Je voudrais seulement ici rappeler que beaucoup de cette haggada coranique avait été approprié par l'Eglise syrienne. Par exemple, la légende d'Abraham a été racontée par les écrivains chrétiens dans une forme très proche du Coran [1].

Dans quelques cas, on ne peut douter que la source des récits coraniques doit être trouvée dans la littérature des Eglises syriennes. La légende coranique d'Adam doit être d'origine chrétienne comme Grünbaum l'a
P. 103 montré [2]. D'après la légende juive, les anges veulent adorer Adam, ce qui est interdit par Adam lui-même, dit *Pirke R. Eliezer*, par Dieu lui-même dit le *Midrash Kohelet*. D'après le *Trésor* syrien, il est commandé aux anges de se prosterner devant Adam, les bons anges le

1. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, 131, Chwolsson, *Die Ssabier*, I, 229, Migne, *Ser. Gr.*, I, 1226.

P. 103 2. *Neue Beiträge* , 56 ss. Cf. aussi maintenant F. Buhl, *Muhammeds religiöse forkyndelse* (Copenhague 1924), 96 ss.

font, mais les mauvais anges le refusent. On considère généralement dans la littérature chrétienne que la cause de la chute des mauvais anges fut leur envie à l'égard du premier homme [1]. Mais précisément les écrivains syriens nous présentent ce motif d'une manière qui évoque la légende coranique. *Barhadh bechabba 'Arbaya* fait dire à Lucifer : « Pourquoi me soumettrais-» je à son joug, moi le spirituel à lui le corporel, moi le » puissant à lui le faible, moi la légèreté à lui la lour-» deur ! » [2] Dans le Coran, Iblis dit : « Je suis meilleur » que lui, car tu m'as créé de feu, lui de limon seule-» ment » (XXXVIII, 77). « Dois-je me prosterner devant » celui que tu as créé du limon ? » (XVII, 63 ; cf. XV, 33).

Comme Grünbaum le fait remarquer [3], Noé n'a pas une place particulièrement éminente dans la haggada juive. Dans le Coran, par contre, il compte à côté d'Abraham et de Moïse parmi les plus importants prophètes, ce qui montre bien une influence chrétienne. A propos du nom *'al- 'Imran*, je voudrais indiquer que semblable dénomination est aussi courante chez les Syriens. C'est ainsi, par exemple, qu'*Ephrem* présente *Aaron* simplement comme *bar 'Amram* [4]. Les histoires des Patriarches sont surtout très aimées : qu'on pense par exemple aux poésies d'*Ephrem* et de *Narse* sur Joseph.

Parmi les histoires extra-bibliques du Coran, les deux plus importantes proviennent de sources sûrement syriennes, même plus exactement nestoriennes. J'ai montré plus haut que la légende des Sept Dormants a été utilisée comme preuve de la Résurrection par Mahomet de la même manière que par les théologiens nestoriens. Comme l'a exposé Schwally [5], la légende coranique d'Alexandre remonte aussi à la légende syrienne qui, avant le Coran, ne se trouve que dans un récit nes-
p. 104 torien. Ainsi donc c'est encore un indice important du rôle de l'Eglise de la Syrie Orientale dans la formation de l'Islam.

Je voudrais aussi rendre ici attentif au fait que la polémique de Mahomet contre les Juifs reprend en grande partie des arguments qui avaient été auparavant

1. Moroni, *Encyclopedia*, II, 8.
2. *Patrologia Orientalis*, IV, 350.
3. *Neue Beiträge*, 89.
4. *Carmina Nisibena*, XLVIII, 36.
5. Nöldeke-Schwally, *Geschichite des Qorans*, 140.

utilisés par l'Eglise dans la lutte contre les Juifs. Goldziher [1] fait remonter à une appréciation semblable de la Loi dans les cercles gnostiques et surtout marcionites l'idée que la Loi, et en particulier les interdictions de nourriture auxquelles se conformaient les Juifs, n'étaient pas du tout une faveur, mais une punition sévère de leur impiété (Sourates II, 286 ; IV, 158 ; VI, 147 ; VII, 156). On pensait autrefois que l'on devait chercher les modèles chrétiens du Coran en premier lieu dans la doctrine de sectes plus ou moins gnostiques. Cependant la conception coranique sur ce point est largement répandue chez les théologiens syriens. *Aphraates* fait la leçon aux scribes : « A cause de tes » péchés, Dieu t'a donné les sacrifices et t'a interdit » certaines nourritures » [2]. La *Didascalie* syrienne développe plus complètement cette idée [3].

Hirschfeld n'a pas été heureux en voulant expliquer l'accusation portée par Mahomet contre les Juifs de falsifier l'Ecriture par une information erronée parvenue au Prophète sur le *Qerê* et le *Ketib* [4]. La falsification de l'Ecriture a en fait une longue et intéressante histoire. L'accusation est, d'après Epiphane (*Haer.*, XVIII), dirigée contre les Juifs fidèles à la Loi par une secte de Nazaréens qu'il qualifie de juive d'une manière peut-être erronée. Ils croyaient en effet que Moïse avait reçu une législation, *nomothesia*, « ils disaient : pas celle-là, » mais une autre. Ils pensaient que les Livres avaient été » forgés ». Il s'agit des Saintes Ecritures des Juifs et d'abord du Pentateuque. La même accusation a été portée du côté chrétien contre les Ebionites [5], contre Elxai, et surtout contre Mani [6] : « Les enfants de l'er- » reur (les Manichéens) coupaient, prenaient, rajou- » taient et fabriquaient des Ecritures ; ils extrayaient
P. 105 » les récits qui leur plaisaient , les découpaient et les » remplissaient de leurs compositions » dit *Ephrem. Barhadh bechabba* énumère dans son histoire de l'Eglise les sectes « qui ont corrompu les Livres Saints » [7]. Un

P. 104 1. *Vorlesungen*, 13.
2. *Hom.*, XV, 7, Bert, 268.
3. Achelis, 130 ss.
4. *Beiträge zur Erklärung des Korans*, 54.
5. Epiphane, *Haer.*, XXX, 18.
6. Kessler, *Mani*, 302.
P. 105 7. *Revue de l'Orient chrétien*, 1911, 235.

traitement comme celui que se sont permis Marcion [1] et beaucoup d'autres gnostiques à l'égard du Nouveau Testament, a manifestement donné lieu à cette accusation qui n'est pas sans fondement.

Les théologiens syriens ont aussi dirigé une accusation semblable contre les Juifs. L'occasion leur fut donnée par les différences dans les généalogies et les données chronologiques entre les Septante et le texte hébreu. Agapius raconte dans son *Kitab al 'Onwan* [2] que Constantin reproche aux Juifs, qui ne veulent pas croire au Christ, d'avoir apporté de profondes falsifications dans les Saintes Ecritures. Dans les arbres généalogiques ils rayaient certains membres et voulaient prouver par là que d'après la chronologie biblique il faudrait encore 1.389 ans jusqu'à l'arrivée du Messie. Les Chrétiens, par contre, s'en tenaient aux Septante qui « déjà » trois cents ans avant J.-C. avaient été traduits en » Grec. Le texte de la Tora *(mushat al-tawrat)* que les » Juifs possèdent maintenant souffre de la falsification » que les grands prêtres Anne et Caïphe avaient entre- » prise au temps du Christ en rayant beaucoup d'an- » nées (de la chronologie) ». Mahomet a vraisemblablement été informé de ces accusations des chrétiens, et il a été induit en erreur ; cela lui a donné l'occasion de soutenir que les Juifs avaient supprimé dans la Tora les passages qui parlaient du Prophète des Arabes.

Mahomet se dresse, Sourate V, 21, contre la prétention des Juifs de se considérer comme « les fils préférés de Dieu », exactement comme la polémique chrétienne [3].

***

J'ai eu souvent l'occasion dans ce qui précède de montrer les rapports visibles entre la langue du Coran et la langue des Eglises chrétiennes de Syrie. Il serait
P. 106 profitable de pousser plus loin cette question. Comme exemple des problèmes qui se posent ici, j'indiquerai la comparaison exposée par R. Otto [4] du *dhikr* arabe avec la *mnêmê theou* chez *Diadochos de Photike* et déjà dans les apophtegmes des Pères. Otto repousse forte-

1. Harnack, *Marcion* (Leipzig 1921), 162 ss., 221.
2. *Patrologia Orientalis*, V, 645 ss.
3. *Ps. Gregentius, Disputation c. Herbano*, Migne, LXXXVI, 1, 624.
P. 106 4. *Aufsätze das Numinos betreffend* (Stuttgart 1923), 92 ss.

ment l'idée d'un emprunt, et se sert de l'occasion pour ironiser sur la « chasse aux influences ». Contre ses explications, je voudrais simplement rappeler ici que ce ne sont pas les Soufis qui ont donné les premiers au mot arabe la signification mystique de *mnêmê theou*. Il est déjà employé dans ce sens par un bourgeois de la Mecque païenne dont la religion est « aussi peu mys- » tique que possible », comme Otto le remarque justement. Mahomet est-il arrivé de lui-même à employer le mot arabe au sens de « sentiment mystique » que lui attribue Otto ? (Cf. II, 196 ; XXXIII, 35 ; LVIII, 20, *dhikr Allahi)*. Je pense que l'emploi identique du syrien *dukrana* a quelque chose à dire ici.

Je prends un autre mot, *zaka*, être pur. Il est employé dans Sourate XCI, 9, *zakka*, LXXXVII, 14 ; LXXIX, 18, *tazakka*, etc. avec la signification expressive de « devenir pieux », en particulier « se tourner vers Dieu », soit la première fois par la conversion, soit par un retour repentant. Sourate LXXIX : Moïse reçoit l'ordre de convier Pharaon à la conversion : « Voudrais-tu devenir » pur et que je te conduise à ton Seigneur ? » Que l'on compare à cette expression la prescription du *Testamentum Domini* : l'évêque doit prendre soin que les catéchumènes soient instruits en premier lieu des exhortations prophétiques qui les conduiront à la pureté, *dakyota* [1].

Cette utilisation spéciale du mot « pureté » nous conduit à la désignation des incrédules comme « im- » purs », *najas* Sourate IX, 28. Goldziher voulait ramener cette utilisation du mot à une influence perse [2]. C'est aller chercher inutilement trop loin : les écrivains syriens connaissaient également cette désignation [3].

P. 107 De même, pour d'autres traces hypothétiques du Parsisme que Goldziher a aussi découvertes, il ressortira qu'en fait elles ont été facilement procurées par l'intermédiaire de l'Eglise chrétienne de l'empire sassanide : par exemple, la désignation des incroyants par *zalim* (cf. le syrien *taloma*), l'interdiction des lamentations mortuaires et beaucoup d'autres choses encore.

***

1. Ed. Rahmani, 110.
2. *Actes du 1er Congrès d'Histoire des Religions*, I, 143.
3. *Synodicon Orientale*, 419, *Anecdota syriaca*, II, 39.

Enfin encore un mot sur la question de savoir par quelle voie Mahomet aurait connu le Christianisme syrien. J'ai essayé de fournir la preuve, dans la première partie de cette étude, qu'aussitôt après la conquête du Yémen par Wahriz une puissante mission nestorienne s'est établie dans cette contrée. Tout ce que nous savons maintenant de la mission nestorienne parmi les peuples d'Asie nous autorise à admettre que la propagande ne s'est nullement bornée à réunir les fruits dispersés de la première mission, mais qu'elle s'est aussi adressée aux Arabes. Les missionnaires ont sûrement utilisé une occasion comme celle qu'offrait la grande foire d'*Oqaz*.

Mahomet ben Abdallah a entendu leur prédication. Elle a mis en mouvement dans son âme des forces dont l'action et le développement intérieur lui demeuraient indiscernables — comme c'est le cas toujours pour les vrais « inspirés » — et dont l'irruption finale ne lui parut plus une création de son propre esprit, mais la parole d'un ange.

Il a sûrement composé ses Sourates suivant le schéma de cette prédication missionnaire. Cela s'est produit surtout quand, dans la seconde et la troisième période de la Mecque, il a pu s'occuper davantage de la composition et de l'enchaînement intérieur de ses productions. C'est du Yémen qu'est parvenue à Mahomet la prédication missionnaire chrétienne. C'est le Yémen qu'indiquent encore chez lui le qualificatif de Dieu, *rahman*, et sa sympathie pour les Chrétiens de Nejran, qu'il désigne tout simplement comme « croyants ».

Est-ce que la Tradition musulmane n'a pas gardé fidèlement un souvenir confus d'une rencontre du futur Prophète avec ces prédicateurs ? Ce sont des savants du IVe siècle — *Abul Faraj al 'Içbahani* et *Mas 'oudi*,
P. 108 et parmi les théologiens, pour autant que je sache, *'Abou Nu'aïm* — qui ont d'abord raconté l'histoire rapportée par *Quss b. Sa'ida* [1], l'*Iyadite*, l'orateur des Arabes, *Khatib al-'arab* ; le Prophète aurait raconté devant une ambassade de ses compatriotes qu'il aurait entendu prêcher à une foire d'*Oqaz*, et le discours, bâti

P. 108 1. L'homme était bien connu de très bonne heure. *Al-A'cha* emploie la tournure « plus avisé que *Kuss* ». *Tabari* (II, 836) et d'autres le mentionnent comme l'inventeur de la phrase *'amma ba'do*. *Ibn Durustawaih* (mort en 330) lui dédie une monographie : *Kitab khabar Quss b. Sa'ida* (*Fihrist*, 63). Je trouve pour la première fois dans *Lisan* VIII, 58 qu'il ait été évêque de *Nejran*.

en forme de *saj'*, était fondé sur la fragilité de la vie et la proximité du Jugement. Mais la chaîne de la tradition, que donnent *Abou-l-Faraj* et *Abou Nu'aïm*, remonte à *Mohammed b. Sa'ib al-Kelbi*, mort en 146, un des meilleurs connaisseurs de l'antiquité islamique. On sait que *Ibn al-Kelbi* a raconté beaucoup de choses que la délicatesse théologique a rejetées plus tard de l'histoire pour « des raisons internes » ; il peut s'y trouver des poésies sans valeur dans le style des anciens conteurs, mais aussi des notices historiques de grande valeur. Que ne devons-nous pas, par exemple, à son *Kitab al-açnam* !

Je renvoie ici aux auteurs qui donnent une histoire plus détaillée [1]. Je voudrais en tirer essentiellement ce qui suit :

I. La Tradition musulmane sait et raconte que le Prophète a entendu un jour à la foire d'*Oqaz* un prédicateur yéménite, chrétien nestorien d'après toute vraisemblance. Il est très compréhensible que cette histoire soit apparue comme très délicate aux théologiens traditionnalistes, et c'est pourquoi elle a été si longtemps passée sous silence dans les œuvres des historiens de la théologie.

II. Cette tradition fait de *Qoss* un *'Iyadite*. Une partie de cette tribu habitait vers 600 dans les environs de *Hira*, capitale des Nestoriens parlant arabe *(al-'Ibad)*.

III. Le récit d'après lequel *Qoss* aurait mené une sorte de vie érémitique auprès des tombeaux de ses compagnons décédés et aurait offert à leurs mânes des
P. 109 sacrifices de vin témoigne en faveur de l'antiquité de cette tradition. Les historiens musulmans ultérieurs n'ont pas compris ce dernier trait. La libation de vin « sur les tombeaux des justes » était une coutume des chrétiens syriens [2]. Ils ont fait des trois ermites des compagnons de beuverie.

Du reste l'authenticité de l'histoire, telle qu'elle nous arrive, n'est pas très assurée. Par exemple, *Hamasa* (I, 362) nous donne un vers de *Qoss* comme poésie anonyme des *Banou Asad*. Paroles et vers de *Qoss*, à l'exception peut-être des premiers vers de la prédi-

1. *Kitab al-'aghani*, XIV, 41 ss., *Ma'soudi*, I, 33, *'Abou No'aim, Dela'il al-nobowwa* (Heiderabad 1320), 28 ss. *Ibn al-'Arabi, Muhadarat al'abrar* (Le Caire 1305), II, 37 ss. *Halebi, 'Insan al-'ojoun* (Boulak 1292), I, 262 ss.

P. 109 2. *Revue de l'Orient chrétien*, 1918-1919, 296.

cation d'*Oqaz* où il y a peut-être quelques fragments primitifs de souvenirs exacts, nous paraissent aussi sujets à caution que le reste des poésies des Hanifs.

Des écrivains chrétiens ont inventé — déjà au Moyen-Age — d'après la légende de *Bahira*, l'histoire d'un moine nestorien comme Mentor de Mahomet [1]. Le petit grain de vérité qui pourrait exister dans cette fiction, je le verrais dans la tradition de *Qoss*. Il ne faut pas penser à des rapports plus proches ou à une rencontre personnelle du Prophète avec ce prédicateur. Car la conscience prophétique de Mahomet lui-même me paraîtrait psychologiquement incompréhensible [2].

***

Pourquoi donc Mahomet, s'il a tant appris de la prédication missionnaire chrétienne, n'est-il pas simplement devenu chrétien ? D'où lui vient cette conception d'une révélation divine qui aurait été beaucoup plus étendue que le pensent les Chrétiens, d'une pure révélation primitive qui aurait été enseignée par des Prophètes envoyés aux différents peuples à diverses époques, révélation qui formerait le cœur authentique des religions écrites dont les doctrines et les rites discutés sont des falsifications ou des morcellements humains de la révélation ? D'où a-t-il reçu cette série des Prophètes, dans laquelle nous cherchons en vain les prophètes écrivains de l'Ancien Testament, et à leur place
P. 110 nous trouvons seulement Adam, Hénoch, le Baptiste, et aussi des hommes de Dieu qui nous sont inconnus et qui doivent provenir des peuples préhistoriques légendaires ? Il n'a pas reçu tout cela du Nestorianisme. Il y a donc ici une autre source, une autre tradition qui menait depuis des siècles une existence peu remarquée dans l'Arabie Pétrée, aux franges orientales de l'Euphrate et peut-être ici et là dans la presqu'île asiatique. Cette tradition — je la nomme provisoirement ainsi, car je pense que Sprenger a eu tort d'en faire une « secte

1. Cf. Gottheil, *Eine christliche Bahirelegende*, *Z. Ass.*, XIII, Sayous, *Jésus-Christ d'après Mahomet*, 30, F. Nau, *L'expansion nestorienne*, 222.

2. Il a entretenu plus tard — mais cela a une tout autre signification — des rapports personnels avec des « gens du Livre », déjà à la Mekke, et il a sûrement reçu d'eux des renseignements sur leur religion ; cf. Sourate XVIII, 3. Il pouvait faire cela *bona fide*, car alors pour lui son originalité prophétique était inébranlablement établie.

de Hanifs », pas plus qu'il ne serait justifié de considérer leurs représentants individuels en Arabie comme des Manichéens dispersés [1] — cette tradition a gardé une immense importance pour le développement de l'Islam. Car elle a donné à la conscience religieuse de son Prophète sa forme, comme aussi la prédication de l'Eglise de la Syrie Orientale lui a donné son contenu.

Nous sommes renseignés très en détail sur cette doctrine de la révélation par les écrits pseudo-clémentins. Quand *Waraqa B. Nawfal* salue par ces mots l'apparition de l'ange à Mahomet : « C'est ici le grand *Namous* qui est venu vers Moïse », ses paroles témoignent peut-être d'une information confuse du *nomos aiônos*, la Loi éternelle, que Dieu a fait connaître au commencement à ses anges, et qu'il a établie à nouveau à diverses époques par le « Prophète de la vérité » [2]. La conception primitive de Mahomet sur le porteur de la révélation dans Sourate LIII, 4-10, jusqu'à présent aussi énigmatique pour les savants occidentaux que pour les exégètes musulmans [3], serait à expliquer par cet ordre d'idées.

Deux porteurs de cette foi à la révélation sont devenus célèbres dans le monde : Mani et Mahomet. L'abîme entre les deux nous paraît infranchissable, vraisemblablement parce que nous ne savons rien des envoyés de Dieu qui ont échoué et qui ont disparu dans l'intervalle. Deux d'entre eux apparaissent du reste avec beaucoup d'incertitude dans le cercle lumineux de Mahomet. Un plus ancien, Elxai, se perd dans la pénombre de l'histoire chrétienne primitive.

Mais avec tout cela on n'aurait encore rien dit de ce qui est, dans la conception générale, proprement caractéristique de l'idée de Mahomet sur le Christianisme : son étonnante triade, Dieu-Jésus-Marie ; sa polémique contre l'expression Christ-Dieu [4] ; sa reproduction de

P. 110 1. *Zindiqoun*, c'est-à-dire des manichéens qui existaient aussi à la Mecque *Azraqi* dans *Iba Rosteh*, éd. de Goeje, *Bibl. Geograph. Arab.*, VII, 217.

2. Cf. Waltz, *Die Pseudoklementinen*, 114 ss. Le syrien *namus* (grec *nomos*) se rencontre aussi dans la littérature chrétienne arabe, par exemple *IV Esdras* (éd. Gildemeister), VIII, 36.

3. Cf. J. Horowitz, *Der Islam* (1919), 159 ss.

P. 111 4. Dans sa prédication du début, Mahomet reproche aux Chrétiens de faire de Jésus le Fils de Dieu. Cela n'est pas écrit du point de vue du dogme nestorien ; les Nestoriens ne niaient pas la filialité divine (même pas dans les doctrines mentionnées *B. O.*, LLI, 1, 100 !). Ce sont des calomnies d'adversaires que les Nestoriens n'aient considéré Jésus que « comme un prophète parmi les autres »

diverses légendes apocryphes de l'enfance de Jésus. A mon avis, tout cela prouve un rapport ultérieur avec l'Eglise monophysite d'Abyssinie où Marie — héritière d'Isis — avait joui d'une vénération comme nulle part ailleurs dans le Christianisme, et où l'Evangile de l'Enfance était traité, dans des prédications sur le miracle de Noël, exactement comme dans le Coran.

J'ai ainsi fait rapidement allusion à des problèmes qui mériteraient des recherches ultérieures ; je l'ai fait surtout pour prévenir le reproche d'avoir voulu faire de Mahomet un Nestorien. En dehors de tout ce que contient de particulier sa doctrine de la révélation s'ajoute le fait que Mahomet ne sait rien et ne veut rien savoir de la foi aux sacrements et de la mystique du Christ. Il y a beaucoup de l'esprit du Judaïsme dans la sécheresse de son monothéisme et dans son absence de sentimentalité. Il a appris de beaucoup de gens, mais il est toujours resté lui-même « le premier des croyants » (VI, 163), le premier représentant d'un nouveau type religieux indépendant.

*Ibn Taïmiyya* rapporte la parole de *Sufyan b. 'Uyaïna*,
P. 112 le célèbre érudit du IIe siècle : « Quand nos savants » dégénèrent, ils deviennent comme les Juifs ; quand ceux » qui craignent Dieu dégénèrent, ils deviennent comme » les Chrétiens » [1]. C'est sans aucun doute un jugement exact. Comme dans le traditionnalisme musulman il survit beaucoup de l'esprit et un peu de la méthode des scribes juifs, de même, la piété mystico-ascétique des *Zohhad* est très proche parente du Christianisme. Les Musulmans l'ont reconnu de bonne heure. On pouvait récemment encore écarter l'indication de cette parenté en objectant que la religiosité mystico-ascétique serait déjà coranique dans son esprit comme dans son expres-

(ainsi l'auteur des *Acta Arethae* et *Schenute*, Leitpoldt 88). On sait que la polémique sur la filialité divine est le point capital de la controverse entre Juifs et Chrétiens. Dans les *Trophées de Damas* (éd. Bardy, 196) le Juif dit : « Il me » paraît épouvantable de dire que Dieu a pu engendrer ». Mahomet appelle une abomination, qui pouvait faire fondre les cieux et pulvériser les montagnes, de dire que le Miséricordieux a un fils (XIX, 91-93). Mais quand plus tard Mahomet réprimande les Chrétiens parce qu'ils disent : *'anna Allaha houwa al-masih* (V, 19, 76), Dieu est le Messie, cela montre des rapports avec des Chrétiens monophysites car des expressions comme Christ-Dieu, Logos-Dieu, sont courantes dans le langage des Eglises monophysites. Cf. par exemple *Patr. Or.*, VII, 680 ; *Ann. du Musée Guimet*, XXV, 348.

P. 112 1. *Qa'ida jalila fi-i-tawassol* (Le Caire 1327), 52 ss.

sion ; il serait donc inutile de faire appel à des influences étrangères. Les explications que nous avons données doivent avoir apporté au lecteur, nous l'espérons, quelque lumière sur la portée de cette objection.

# TABLE DES MATIÈRES


PRÉFACE ..... 7

INTRODUCTION ..... 9

PREMIÈRE PARTIE. — LE CHRISTIANISME EN ARABIE AU TEMPS DE MAHOMET .....

Nejran ..... 15

Hira ..... 32

Les Banou Ghassan ..... 37

IIe PARTIE. — POÈTES ET HANIFS ..... 39

IIIe PARTIE. — LA PIÉTÉ ESCHATOLOGIQUE DE MAHOMET ..... 67

I. — Les conceptions du Jugement et de l'au-delà dans le Coran ..... 68

II. — L'importance religieuse de la croyance au Jugement ..... 91

III. — Le Judaïsme ..... 99

IV. — Le Christianisme ..... 105

V. — La religion des moines égyptiens ..... 112

VI. — Les Eglises syriennes ..... 130

VII. — Ephrem ..... 145

VIII. — Le sommeil des âmes ..... 161

IX. — Les preuves de la Résurrection et les signes de Dieu ..... 168

X. — Les devoirs moraux et religieux ..... 180

CONCLUSIONS ..... 201